

一、引 论

《易经》自古以来，皆认定为一种占卜之书，以此能免于秦火，但由于其经文中包含许多人生哲理，故常被古代儒家引用，作为训诫之用。到了宋代，经过程朱理学家的注解，又被认为其理精微而深奥，称之为天人之学。以后再经过各宗派，互相援引，更认为易道广大，无所不包，旁及天文、地理、音律、兵法、算术，以至方外道家之炉火，（如《参同契》是）皆以之入易。在民初及以后一段时间，由于西方科学、哲学的流入，儒家所尊崇的四书五经，已不受尊视，而《易经》更被抛弃忽视，甚至加以禁锢。惟近来二三十年间，儒家思想又开始受东西方人士的注意。对于《易经》，主张其象数者，又大唱其占卜论调，认为可与现代之预测术相当，其主张易理者，又重新将现代之计算机、化学分子结构、生物基因等等，皆引入易学，亦认为无所不包。有愈解愈繁，引入迷途之趋向。

为要采取易为简易之义，解释易学，删繁就简以使能古为今用，则整理之成一合理系统，并能合于现代思潮，则似为治易学者的一个重要问题。由此似应先从作为易学之源的八卦上，推理出照古人——原始性的穴居野处但系具有相当智力的人——如何制出八卦上着想。

今引《系辞》下传之“古者庖羲氏之王天下也。仰则观象于天，俯则观法于地。观鸟兽之文，与地之宜。近取诸身，远取诸物，于是始作八卦。”的话，作为古人依照自然现象，拟出制八卦的初步构想。即由天地之明暗，生物之雌雄，得到一个阴阳的观念。由鸟兽身上之条纹，想到长短划的图像。由生物在气候（天），

土地（地）之作用下，想到其生长发育与四季变化的关系。而想到要将此各种实体现象，用综合图象表现出来，这种实体现象，在古代穴居野处的任一原始人，与大自然密切接触的任何人，都易于感觉到，可能还远胜于现代在洋房汽车中生活的人的对自然的感受。自然，如果要将其综合而成图象，则不是一般人所能做到，所以仍然要具有相当智力的人。不过其简单结构，仍然在古代人类的智力范围之内，并不要具有现代计算机头脑的人，才能做出。

至于当时制作八卦的程序，仍可由《系辞》上传之“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”的话看出。此处所谓太极，应指地球形成以前的混沌现象。由各种气体形成的混沌世界，经长期变化凝结后，形成为地（对地球上的人而言）。其外界则称之为天，此即所谓两仪。有了天地之分后，又产生了四季变化，即称之为四象。以上就是上节所说的、古人所感到的自然现象。最后加入人类的推理智力，制出八卦。此后依据当时人的想象所制出的八卦，要使能象征大自然物象，故以天、地、山、泽、风、雷、水、火名之。此种构想，仍离不开要表现大自然作用的想法。但由于当时还没有文字，所以将天地与阴阳联系，以及雄性与雌性器官的结构，推想到以一长划代表阳，称之为阳爻。二短划代表阴，称之为阴爻。有了此二爻做底，将其互相重叠排列，得到四种排列，称之为四象。而再以四象为底，在其上再加入阴阳的错综排列，就成为八卦了。此种排列方法，都有一定程序，以后将予以说明，但均在古代原始人的智力范围之内。所以可以说：八卦的制作时甚早之说，不可怀疑。

以上曾谈到太极，不知何时起（可能在汉以后），又产生了结构远较八卦图精巧的太极图以及其种种传说。其中最流行的一种传说为：太极即无极，可与老子《道德经》的虚无之道相通。在《道德经》中，有“道生一，一生二，二生三，三生万物”之说。此说固然和八卦的构想程序相类似，但其所谓“道生一”等于

老子主张的无生有，过于玄虚。且此种想法，又过于复杂，不是原始人类所能想象得到的。故不如简单地将太极释为地球生成以前的混沌状态，既接近于原始人所能理解的形态，又合于近代地球形成学说。此因古代人与大自然密切接触，可由火山爆发时喷出的烟雾和溶液，及由溶液凝结成石块，以及云能致雨，水结成冰的自然现象的联想，再加以当时有相当高智力的人的想象能力，就可推断出来。此种想法，可用一些早已流行而生动的传说来描出，如“混沌初开，乾坤始奠，气之轻清，上浮者为天，气之重浊，下凝者为地”，就道出古代人的思想过程，并没有什么玄妙而不可思议的地方。所以如要用图象来表示太极，应该是一团烟雾，一片混沌。此亦可以在《周易本义图》中，在其八卦秩序图中，用一条空白来表示太极之意相同。故后代流传的太极图，其精巧构造，已出于古代原始人的构想之外，显系伪托。至于再从此而产生的种种设想，更远离了伏羲原意了。

天地既开，四象自成，由此可依据当时已有的自然物现象，作出天地化育万物的颇为奥妙的想法。而先将自然现象中的八种重要事物，纳入于八卦之中，以得出八卦的卦名。然而其他万物如何纳入，已非八卦所能容纳，而且所取的八种自然物，又如何能在卦象上找出其产生其他万物的关系，已非当时制卦者所能想象得出（亦非后来任何人，能够想象得出）。事实上，此八种物象如何能与八卦的卦象发生紧密的联系，亦已勉强。于是就从此产生了许多不可解的分歧。其中一种为要将万物纳入于八卦中，如易传之《说卦传》中第八章中之“乾为马，坤为牛……”之类。而此说已较“乾为天，坤为地……”的最原始的假定，更不可解，故似可不必追索下去。另一种为，在无可推理下去的无可奈何中，由于认定此种八卦，为一种神秘结构，而被另外一些占卜者所利用。有如《系辞上传》第十一章中“八卦定吉凶，吉凶生大业”所说。由此说发展而成各种《易经》如相传久已遗失的夏之《连山》商之《归藏》，以及现仍流行的《周易》中的彖辞、象辞之类皆属之。

此处所谓八卦定吉凶，如真正能灵验实现，则古代以至现代各种行业，皆可以凭此预测行事，做到皆大欢喜、成功立业的地步。但好象这并不可能，所以也无从追究下去。又一种则认为八卦以及六十四卦，有一种合理的结构，可以设法加以解释，如宋代之陈搏、邵雍，引用有合理式排列的伏羲氏先天四卦（见图 1a），及想从此解出天地造化的奥秘，即属于此类，（惟如邵氏之皇极万世图之类，皆偏于牵强附会，仍不可解亦不能用），故似可从其先天四卦，探索出制卦过程，如何利用之，作些较合理的解释。此为本文中要探索的问题之一，此外又一种看法，为将原始八卦创作者的阴阳化生万物中，作出易学无所不包的想法，以至要将现代科学皆纳入于易学系统之中，此种设想，最为广大，事实上只要能将任一科学纳入于易中，其成就之大，即不可思议，此点要在于各实地工作中的科学家，去努力实现，在未实现之前，亦无从在此加以讨论。最后一种看法，为要从《系辞上下传》中，找出许多关于自然现象的一系列较精辟哲理，可能并列出其可以和孔门或儒家学说相通之处，再将《系辞》中较为复杂的议论删去，组成一个孔门的宇宙观的看法，并与现代思潮相结合，而加以利用，此亦为本文所要谈到的问题。兹就此二方面讨论之。

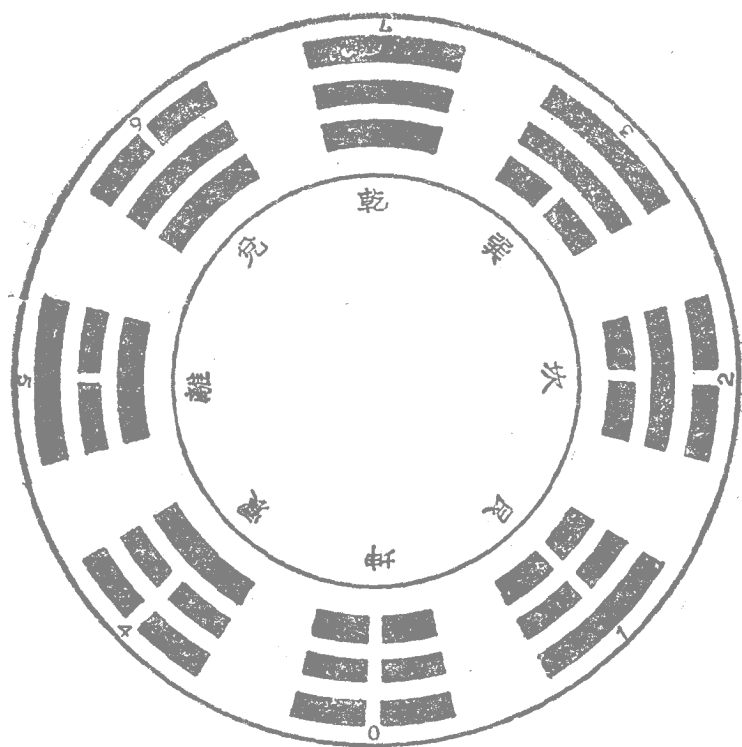


图 1b 原始之八卦圆图，其外面之数序为作者所加

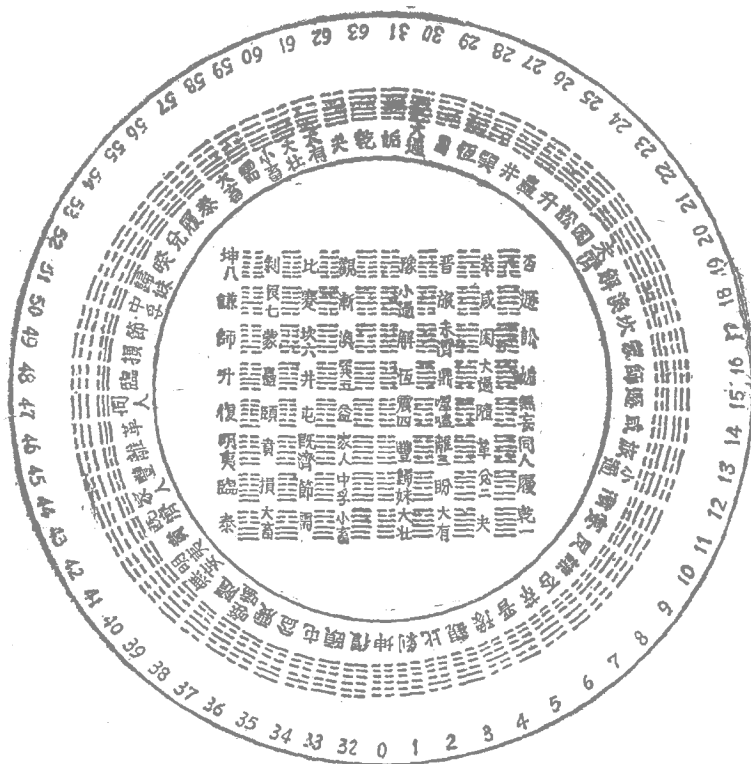


图 1c 伏羲六十四卦之方卦和圆卦

此图之另一种二进位唸法，系以下爻之数位为最低，自上向下隐去。例如兑☱唸为011 相当十进位数之3，震☳唸为001 且与古说一阳初生之意相合。

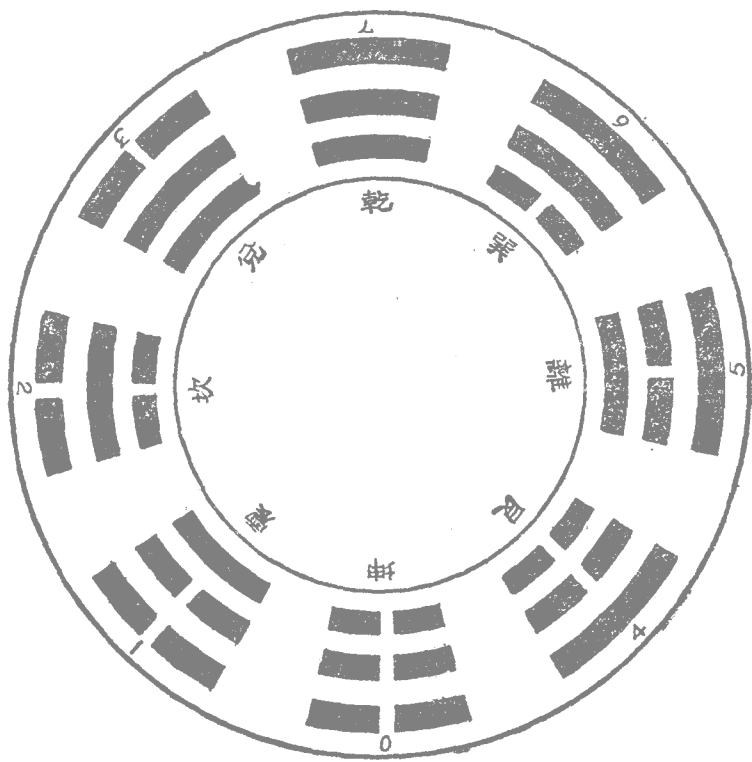


图 1d 八卦新序之圆图

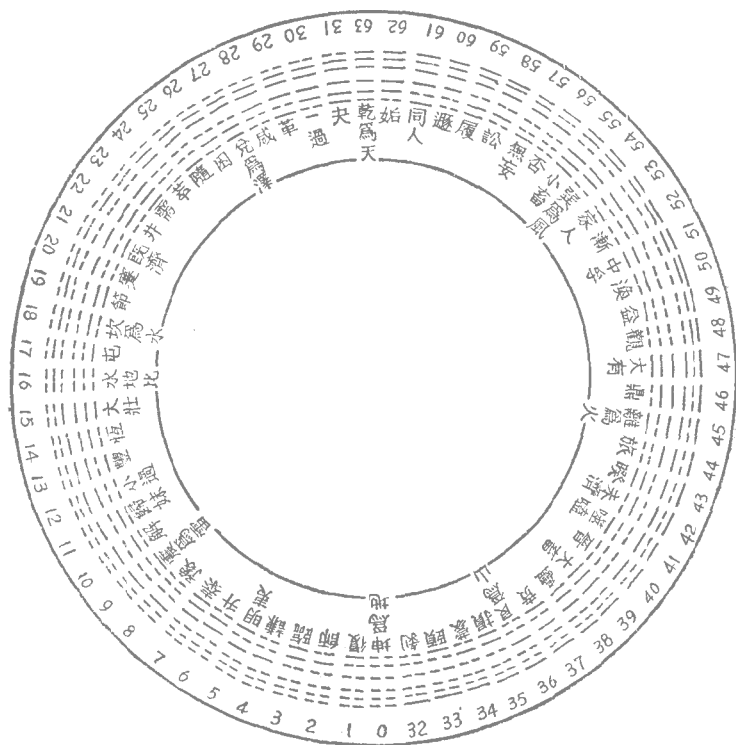


图 1e 六十四卦新序之圆图

二、 八卦的数理方式的排列 及其应用

（一）自两仪到八卦及六十四卦的形成基础

今以阴阳二爻（一，一）做底，在其上交错而有序的加入阴阳爻，如图 2。图 2(a)中，以阴爻为底，先在其上加一阴爻，如



图 2

图之左箭头所示，即得出二个阴爻相叠，而称之为太阴，又如在底爻之阴爻上加一阳爻，如图右箭头所示，即得图中之少阳爻。今再将原来的底爻，称为长爻，后加的称为少爻。在少阳爻中，其后加的阳爻，位在后生位置，故即称之为少阳。而二个相叠的阴爻，即称之为太阴，表示其阴爻较多，以别于单个的阴爻。同理，如图 2(b)，在底爻阳爻上，先加一阴爻，如其左箭头所示，得少阴爻，由于此阴爻位于后生位置，故即称之为少阴，如再在底爻阳爻上，加一阳爻，如右箭头所示，得二阳爻相叠，而称之为太阳。此种依序叠加法，可以推理下去，即成为八卦，十六卦，三十二卦，以至六十四卦，此即相传为陈搏传出的伏羲四卦图的八卦衍生次序图，如图 1(a)。

令为易于表出其衍生次序，采用近代流行的树枝法，将八卦之形成次序，绘之如图 3。

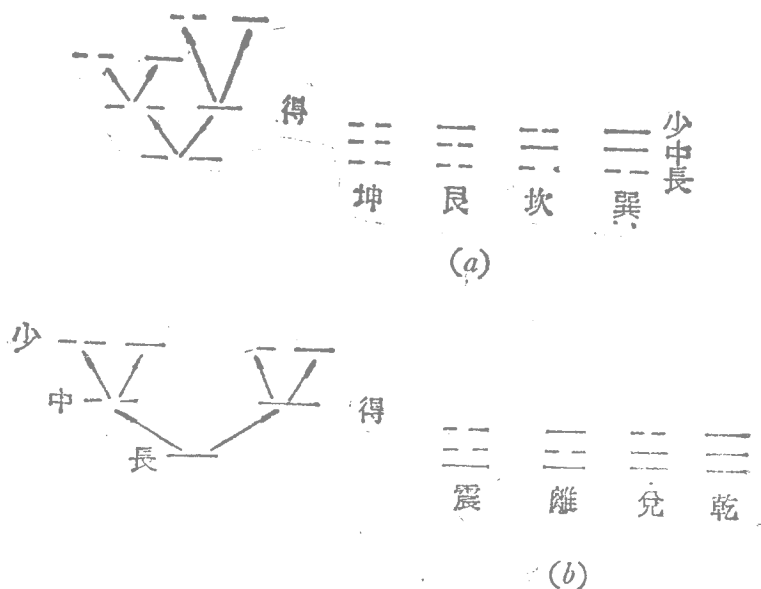


图 3

如此下去，即在原来某一卦上，先加一阴爻，后加一阳爻，可得二卦，而八卦即变为十六卦，以此类推，直至六十四卦。另一说法，为将八卦重复相叠，每一卦上，可分别再加八卦，此重叠之卦，即有六爻。由于每一卦可叠成八个重卦，故共可得六十四个重卦，其重叠之程序，如以坤卦做底卦，再依图 3 中之次序，分别在其上叠上坤、艮、坎、巽、震、离、兑、乾，即得六十四卦中之坤、剥、比、观、豫、晋、萃、否。亦即伏羲先天卦之方图之第一排。以后再分别以艮、坎、巽、震、离、兑、乾做底卦，依照上述方法，加入重卦，即得出伏羲先天卦之六十四卦的方图。此方图之排列，虽亦可表出六十四卦形成的次序，但其表现自

现象方面，则不如圆卦之有循环变易作用的表达方式。

（二）四象卦循环的意义。

今先以四象卦排成圆图 如图 4，图中排列方法，系参照八



图 4

卦圆图之排列方式，向右旋排入少阳，并将其长爻朝内，少爻朝外。然后取太阳置于太阴相对位置，并置于少阳之右旋位置，依同法自太阳右旋植入少阴，并在少阳对过，以得一个可表循环变化的圆图。今再依自然现象的设想，将四象图自少阳分别以春夏秋冬表之。其含义以少阳为其后生爻变阳，故表由冬至春，且其外爻为阳，故表外来日照（阳气）加强，或空气层温度增加，但地层仍冷（底爻或内爻），故可表春。而太阳则表阳爻多，阳气盛，且内爻为阳，亦可表地表温度增加，为夏。此后再右旋，由于外来日照减低，空气层温度降低，但地层温度仍较高，故内爻为阳，而表秋，自秋右旋至冬，其内外爻皆为阴，即表天气寒冷，空气层与地表的含能皆低的现象。以后一直循环下去，即成一年中的四季循环。此图虽不见于古代经传中（为作者自拟的），但仍系从八卦圆图的排列法推想过来的，而且由此可以想象古人在自然现象中，系先有春夏秋冬的四季观念，再加入阴阳爻及其排列方式，制出少阳、太阳、少阴、太阴的抽象表现方法，并以简单的长短划图象代表当时没有的文字（或文字的雏型）表出之。此即

是说：少阳太阳等之四象符号观念，系在先注意到春夏秋冬现象之后出现，等于先有事物后有文字之意。

今据上说制八卦者的目的，系要表达大自然现象，于是从天地或阴阳，发展到四象，由四象推广到天地间的主要实体；而采取了八种形象，再将此八种形象分别安置于排列出的八卦象之中，而将三爻全为阳爻的卦象以之像天，三爻全为阴爻的卦象，以之象地，并在圆卦两两相对，此皆可合理的解释，但其余六个卦象的定名，则不合理，至少就阴阳爻多少的表面现象来看是如此，如在圆卦各相对的各卦中，如山三与泽三，在自然现象上看山应为阳，泽应为阴，而卦中则与之相反，山卦之阳爻数少于泽卦之阳爻数；同理，风三与雷三相对，自然现象中雷应为阳，风应为阴，而二者所含之阳爻数，则与此现象正相反；至于水三火三二卦所含的阳爻数，虽可合于自然现象，但不足解释整个八卦卦象结构，而不能和四象一样有完整且具有循环变化的意义。其中稍具有含义，而正为对整个系统产生大误解的卦象，应推雷三卦，此卦在先天圆卦中，位于地三之左，故如自地卦左旋，取地之底爻或其长爻，由阴爻变为阳爻，依照旧日说法，以为系一阳初（先）生，可表初春，同时雷鸣于春初，以及古人以为雷皆自地起，与阳爻在底相应，故在卦名及卦象上皆可表之为春。但如再自雷卦左旋，在圆图得火三卦，从卦名上看，火炎热，应为夏季（或仲夏），由初春突变为夏季，过于突然，且何以解释或如何将四季之变化平均分配到其他六卦中去。（参阅图 1a）此种变化完全不如四象卦之有序而合理。而且依照卦爻发生之次序（参阅图 2a），少阳爻，为坤之少爻变阳而得名，故从图 3(a)三卦之少爻变阳，应为三山卦，即应称之为少阳，以表春。事实上此种推想甚为合理，故应从地卦起，向右旋，每次取二卦，分别名之春、夏、秋、冬，由此将可以得到非常合理而有序之解释（此法当在下节叙述之）。由于用古法推算，不能在先天圆卦上作有序之解答，后来就产生一连串的勉强附合的解释。可以说，易学中

数千年来的纷乱，都是从此而产生。今举一些例子来说明之。在所谓文王后天八卦圆卦中，以震（雷）表东方，此说曾出现于《说卦传》第五章中，其原因不明，可能由于后代流行之五行学说中，有东方甲乙木之说，由前面之咬定震表春，春天草木萌芽，故与甲乙木之说合并而得。东方之对面为西方，以三（兑）表之。其想法，可能由于《说卦传》中，称兑为正秋，而秋有肃杀之意，可与五行说中，西方庚辛金相关之故。此后由于离为火，故列之于南方，坎为水，列之于北方，皆见于《说卦传》中，而在五行学论中，则有南方丙丁火，北方壬癸水之说。以上各说并存于西汉（孟喜）京房《易学之卦气图》中。此卦气图除依文王后天圆卦，以震兑离坎四卦为正卦，以表方位外，又以震表春，兑表秋，离表夏，坎表冬。而且每一卦之六爻，各表同季内之六个节气，故四卦又表二十四节气。至于其余四卦应在四季变化中占何位置，均无法安排。此种不合逻辑性的纷乱想法，亦为此后数千年来科学和哲学不发达的原因，此说曾为编著中国科学史的西人李约瑟指出，确有道理。

由于五行学说流行于汉代，卦气图亦出于汉人之手，故可能《说卦传》此类之言辞，以至于文王八卦图亦为汉人加入，而附会之为出于孔子以及文王。

由上述，由卦名及卦象之不相适应，以及文王八卦排列上之紊乱，而后代解易者，再在此无理结构上，加入种种解说，等于治丝愈繁，徒费工夫，故似应摒弃从卦名上解释八卦方位之法，先从先天圆图上，找出其循环次序与自然现象之关系，以符合于古人制卦的原意上着手。

（三）先天八卦圆卦和四季循环的关系

如在图 3 中，将各卦自坤起，以向右旋方法，在其右安置艮卦，且将其长爻朝内，少爻朝外，然后照此法，依次安置坎、巽卦，以排成半圆形。然后再在巽卦之右，安置乾卦，仍然以右旋

方式，依次安置兑、离、震卦成半圆形，与前面半圆合并，得一圆形，即成先天八卦之圆卦（图 1b）。又六十四卦亦可依此法排成圆卦（见图 1c）。今再依制卦者原意，以阳爻表阳明，即热量或含能较高。阴爻表阴暗，即热量或含能较低。且再依图 3 中表出的各卦爻的长、中、少位置，分别定出其高、中、低的身价。即长爻身价最高，中爻次之，少爻最低。今暂以中爻身价较少爻高一倍，长爻较中爻又高一倍，即较少爻高四倍作规定而引入初步的数的观念（即后述之二进数）。则在各卦中，坤卦含能最低，艮卦在少爻有一阳爻，故含能较坤高，其次坎卦，虽亦只有一阳爻，但因其位于中爻，故含能较艮卦为高。到了巽卦，有了二个阳爻，位于中少位置，故其含能又较坎卦为高。乾卦以有三个阳爻，故其含能最高。依此次序，在圆卦中向右旋，从艮卦起到乾卦止，其含能依次递高，有如自春到夏的气候的变化。今从乾起，再向右旋，得兑卦，已出现一阴爻，故其含能较乾为低，再右得离卦，虽亦如兑卦之有二个阳爻，但其中一个阳爻，位于少爻位置，较兑卦之位于中爻的阳爻，身价较低，故含能亦较低。此后右旋，得震卦，只有一个阳爻，故含能更低，再后回到坤卦，含能量低，故自兑到坤，其含能依次递减，有如自秋到冬的气候变化。今将四季分配于八卦中，则可以二卦表一季。即以艮、坎表春，巽、乾表夏，兑、离表秋，震、坤表冬。虽与卦名含义，大部脱离关系（如离为火，卦气图以之表夏，坎为水，卦气图以之表冬，皆系由卦名而来，与卦象无关），但有合理含义。今如再进一步，对先天八卦圆图，作一个和以前分析四象图一样的分析，而将每卦的三爻，代表地球上的外、中、内三层，而以外层表地面空气层，中层表生物，内层表地表之含能量。则自艮卦起，其外爻为阳，表外来之能量（日照）增高，或空气层之温度升高；中爻为阴，表生物尚未能活跃，含能仍较低；内层之阴爻，则表地表仍冷，含热较低，故可表春季之前期。其次坎卦，其外层之阴爻，中层之阳爻，可解释为中层生物，已趋活跃，吸

收外来（外层）之能量甚多，以致外层外来的热能（日照）虽然已经增加，但经过生物以及地表的吸收，反而使其含量较中层为少，故外爻为阴（此与仲春到春季的春寒现象相合）。至于内层的阴爻，则表地表的含能仍低于中层，故可表春季之后期。此后之巽卦，其外、中、内层都为阳爻。故可表空气层温度增加，生物活动加强，而地表层温度仍未够高的夏季前期。再后之乾卦，三爻皆为阳爻，表各层热能皆高，而成为夏季之后期。此后兑卦之外爻为阴，表外来之热能，或空气层所含之热能降低，但生物和地表的含能仍高，故中爻、内爻皆仍为阳爻，可表秋季初期。其次的离卦之外爻为阳，中爻为阴，可释为生物活动降低，吸收能少而释放能高（如植物之枯萎）。使空气层所得日照能虽然降低，但吸收生物能后，其总能仍较生物层为高之故，此现象亦与秋热气候相合，故可表秋季的后期。以后的震卦，只有内爻为阳，表地表之含能未被散射，故外层之外来热能降低，和中层的活动能力减少相较，其含能仍较高，故表冬季初期。最后坤卦全为阴爻，则表全部能量减少，故表冬季后期。此种解释，虽已加入现代知识，且对各种能量层的含能量，没有精确的资料根据；但从制卦者，为何将少爻安置于圆卦的外层的巧妙作法，使与气候的变化，发生较紧密联系的想法，有相通之处。由此至少可看出古人的智慧。

以上解释，是否能实际应用于解答科学上的问题。如地球表面各层含能的精确数据，是否能与推测的相合，尚在存疑阶段。在没有证实之前，除可用以看出中华民族古代的高超智力外，还可以驱除数千年来对易卦的困惑，避免再用无理的解釋去增加纷扰。

此外，中国古代，除想以易理表示气候的四季变化外，还想以之表示生物的生长发育情况。如古书以冬至表一阳初生（一般以六十四卦的复卦表之），如朱子之“冬至子之半，天心无转移，一阳初动处，万物未生时”一诗以气候转阳，与生物将生未生情况

相联系 即是。此在起点复卦处 虽仍合于自然现象 但如要纳入六十四卦中，则有如前述之八卦，将震卦看作春一样，不能看出有合理的四季循环的关系。不过如将其六十四卦中坤右的剥卦看作一阳初动，则可有序地制出四季或二十四节气的气候循环变化的表现法。此点当在后面略述之。惟如将生物的生长发育，或其相当于春夏秋冬的变化，纳入于八卦或六十四卦中，则又不能做出合理的解释。例如，如以八卦之艮卦表生物之春初，则由于艮卦之外爻为阳，其余为阴，应表生物之外表刚强，内体柔弱，但生物幼体（春）之现象，适与此相反。所以为了要能将卦象表出生物之四季变化，要另取卦象及其环转之方式，以适应之。

今仍依照图4 先只取左旋方式 以解释生物之变化。有如图5。

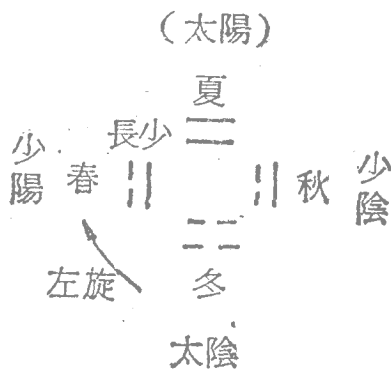


图 5

图中自春起，其外爻为阴，内爻为阳，以表生物幼体外表柔弱，内体活力强（如植物之内萌芽）。自春向左旋，得夏，其内外爻均为阳，故表生物之旺盛。自夏向左旋得秋，其外爻为阳，内爻为阴，表生物外表虽丰硕，但内体活力已降低。此后再左旋，得冬，内外爻均为阴，表生物内外均已枯萎，而得到对生物少、壮、衰、老的四季的合理解释。可见其排列仍与图3同，其冬夏之位置亦同 亦各称之为太阴与太阳 但其春、秋之位置 已与图4之位

置交换，且亦各名之为少阳与少阴，以合春秋之义。在此可能要发生疑问 如此变换 是否有与图 4 相互矛盾之处？且其少长爻之上下位置亦可变换，又为何故？

为了解释此少长位置互易之故，要将其自二个阴阳爻，发展成为四卦、八卦以至六十四卦的排列程序上着手。在以前为将底爻置于下位，而称之为初生爻或长爻。以后在其上叠加各爻，以成各卦。今如以底爻置上，仍称之为长爻，而在其下叠加各爻。并将各爻叠置之次序先后，而定名其长幼关系，则可得图 6。

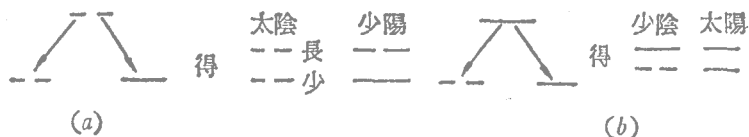
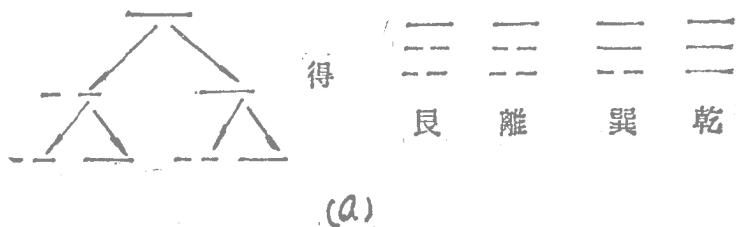


图 6

今以图 6(a) 与图 2(a) 相比较，可见其二个少阳卦象之排列，适相反。图 2(b) 及图 6(b) 之少阴亦如此。此皆因其排列之先后不同，而致长少之位置互易之故。又此法亦适用于八卦，如图 7。

以上各图之卦名，为习惯上应用之便，仍用原卦名。但其长、少爻之称呼，则已不同。今如将之排成圆卦，即从坤起，向左旋。制成坤、震、坎、兑之半圆，而加入自乾起，再向左旋制



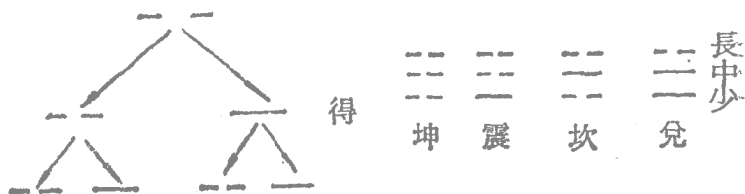


图 7

成之乾、巽、离、艮之半圆，亦得一圆卦，且在制卦时，将其长爻朝外，少爻置于最内，其结果有如图（1d），此图与先天八卦原图比较，除坎、离二卦位置互换外，余皆相同，可称之为八卦圆卦之新序图（六十四卦，亦可依此法排成圆卦，见图 1e）。由于此卦象之长幼爻内外位置互换，致使其身价亦有不同，故在评价其各卦之含能量时，其结果亦异。今从震卦起，其外爻照上法为长爻，内爻为少爻，等于是说其右面的坤卦的少爻，向左旋时自阴变阳而得震卦，故亦相当于少阳，可以表之为一阳初生，但已为生物之初春，与原图以艮卦为初春异。今取震、坎二卦表春，震卦有一阳爻，在少爻位，坎卦有一阳爻，在中爻位，其身价较高，故坎卦含能较震卦高，可表生物之幼年初期及后期。同理再向左旋得兑、乾二卦，其阳爻依次增加，故其含能更依次增加，为生物之壮年初期及后期。其后得巽、离二卦，其阳爻减少各为二爻，但离卦之一阳爻，位于少爻位置，其身价较巽卦之位于中爻的身价较低，故其含能较低，而可表生物之中年初，后期。以后得艮、坤，其阳爻依次递减，故表生物之衰老期。如要将其各卦分层解释，则不如地球上分层之易于识别，例如外层可看成外层，中层是否为体腔内部之五脏，内层是否为骨骼，其各层之含能相对量如何决定，皆有待于感兴趣之生物专家予以断定，此工

作量甚大，是否值得下功夫，亦成问题。在此只能用以道出数千年来易学家对气候与生物四季的变化，不能用圆卦解释之原因，以减少一些困惑而已。

（四）将八卦循环方式，用于人事上的推算

除以上用八卦循环法，解释一些自然现象，以追索制八卦者一番苦心外，如采纳后人（如文王等），将卦象与人事联系的观念，似亦可用于解释社会上大系统的变化关系。例如可用以分析旧日各王朝之兴（春）盛（夏）衰（秋）亡（冬），并以阳爻表权力、兴旺或财富，以阴爻表无能、衰败或贫穷，且在旧四象卦中（图4），以外爻（或下爻）表统治阶级，内爻表被统治阶级之民众。则少阳可表一个王朝初兴时，其领导阶层得人，有权与能来做改革前朝衰败的情况，但此时民众仍承受前朝恶劣后遗症，一时不能恢复秩序，且仍处于经济不能发展的情况，为王朝之春。此后右旋得太阳，表上下一致旺盛，为王朝之夏。再后，王朝领导阶级腐败无能，但广大民众阶层的经济势力及秩序尚未衰败，与少阴卦外爻为阴，内爻为阳之卦象相应，故为秋。再后，由于领导更加腐败无能，引起民众解体，经济破坏，即成太阴之外内爻均为阴，而为王朝之冬。

今如再用先天八卦原圆图来分析此种王朝，则由于每卦有三爻，故要定出三个阶级，今以君臣民三级来表示，则可以上爻（照图3排列秩序，则为少爻）或外爻表君，中爻表臣，下爻（照排列次序为长爻，身价最高）或内爻表民。于是从艮卦起，以其外爻为阳，故表王朝初兴，必有一强力领导人物，其余二爻为阴，表属臣的中层尚未完善，而下层民众更仍在纷乱情况。次为坎卦，此时其外爻为阴，中爻为阳，表中层组织加强，而上层权力或因分权于中，或因上层争权失权而出现低于中爻的现象，至下级民众，则一时尚未恢复秩序，生产力不足，仍为阴爻。此二卦，可列之为王朝初兴（春）的卦象。此后巽卦，其上中二爻

皆为阳，表君臣阶级因互相合作而权力加强，☰☷民力尚未完全恢复，故下爻为阴爻。到了乾卦的三个阳爻，则上中下级皆到了旺盛时代。故巽乾表王朝之盛代（夏）。再后的兑卦，其上爻为阴，表上层阶级失政，但其余二层，尚存稳定状态，仍为阳爻。到了离卦，其上爻为阳，可能表上级觉悟，思欲再图振作，但由于其前面之失政，已引起了臣下的心怀异志，故中爻为阴，而下爻为阳，则表下层秩序，尚保持不乱，此二卦为王朝之衰期（秋）。到了震卦，君臣阶级皆已腐败无能，所以其上中爻皆为阴，而广大民众“心怀王室”，而未变乱，故下爻为阳爻。至于坤卦，则全部乱了套，故全为阴爻，而此二卦即表王朝之灭亡期（冬）。

今如再从各阶层的整个循环系统上去分析，则除了上爻的阴阳爻的变化，不大稳定外，其臣层及民层的变化，比较为稳定，如自坤到巽，四卦中其下爻均为阴爻，可表示在动乱后的民众广大层，不易恢复安定生产的秩序，但一旦安定后，又不易动乱，故自乾到震，下爻皆为阳爻。至于其中爻，则在艮卦之上层领导兴起后，即使其后的坎到兑四卦中，均为阳爻，即表中层组织一旦升起后，也都能保持其健全状态。一直要等到兑卦中的上爻为阴，即上层领导失政，引起臣下解体，故自兑以后的离至艮四卦中，其中爻皆为阴爻，为臣心涣散的连续状态。此乃由于，臣、民阶级人数较多，一旦升起，则不易涣散，一旦涣散则不易升起；而其变化，皆由上层引起，与孔子在《论语》中之“君子之德风，小人之德草”的议论相应。至于上爻之变化，则自艮到乾，为阳阴阳阳。自兑到坤，为阴阳阴阴的不稳定状态。此种现象，似亦可解释为旧日王朝专制统治的上层阶级人数少所引起的，而数量少的系统，自较量多的系统不稳定之故。

今试用清王朝的兴衰情况做例子，做一个试探性的分析。依照清史，自1636年皇太极兴起至1911年溥仪退位止，共275年，如照四季方式平均分配，其每季应为69年，而从1636到1722年

康熙死亡为止，当做清之春期，则为 86 年；自 1722 年到 1795 年，乾隆退位止，当做清之夏期，共 73 年；自 1795 年到 1850 年道光死亡为止，当做其秋期，共 55 年；自 1850 年到 1911 年宣统退位止，共 61 年，为其衰亡冬期。其变化周期各不相同，与平均周期 69 年，有 $\pm 20\%$ 上的差异，此可能由于阶段划分不够详实，或由于人事统计资料采集不够所致。又如依八卦排列算法，以其权力转移的粗略现象分析，则从 1636 年到 1643 年的皇太极死亡为止，看作清朝兴起的艮卦初春期，共 7 年，从 1643 年到 1660 年顺治死时，共 17 年，为清朝的坎卦春季期，则对此二期之上爻变化为阳 \rightarrow 阴现象，可以解释，因顺治幼弱，大部政权由其叔父多尔衮执掌，为此期上爻出现阴爻之故，事实上此期应算至 1667 年康熙亲政掌权时为止，故应为 24 年。康熙亲政后，王权大盛，可直算到 1770 年乾隆时代，其大臣和坤掌权，朝政腐败为止，共 103 年为清朝之夏期，用取平均值之法以二除之取整数，得 52 年及 51 年。可取 1667 到 1719 年为清之夏初，自 1719 年到 1770 年为清之夏季。此后到 1820 年清道光上台后，在此时期产生鸦片战争，为清朝开始衰败时期，共 50 年，以二除之，各得秋初及秋季之 25 年，属于八卦中之兑、离二卦。而在离卦期间，即 1795 年到 1820 年间，即清嘉庆在位期间，曾对大臣和珅整肃，可表君权复兴，相当于离卦期间离卦上爻为阳。此后自 1820 年到 1911 年共 91 年，为清朝之衰亡期，以二除之，各得 45 年，故自 1820 年到 1865 年，为清之冬初，自 1865 年到 1911 年，为清之冬季，在代表此二季之震、坤卦中，其上中爻之阴卦，皆表其上、中层阶级，而冬初震卦之下爻的阳爻，则表其下级民心尚未全部解体，社会经济尚未过分破坏。此种分析，其春、夏、秋、冬四季之时期，各为 31、103、50 及 91 年，其周期更与平均周期 69 年相差甚多，这都是对于社会统计资料不全所致。但仍可作为用八卦分析此类资料的一种参考。

以上用四季或四象变易，来分析社会系统的变易周期，虽有

较大差异，但在生物界中，用统计方法来分析生物的四季变化周期，则较为接近。例如在树木中，其生长发育期短，其生存期亦较少。动物中亦如此，兽类之青春期早的，其生命亦短。在人类中，热带人早熟，其寿命亦短。又在中国古代已知的男人开始生育年龄为 16 岁，开始不能生育年龄为 64 岁，以四除之，各得 16 年，故可说，从生育年龄计算，自出生到 16 岁，为男人的青春时期，自 16 岁到 32 岁，为其壮年期，自 32 岁到 48 岁，为其中年期，自 48 岁到 64 岁，为其衰老期。此种分析，为多年观察统计所得，故与事实无多大出入。又如以人类正常寿命为 100 岁，则自出生到 25 岁为青春期，自 25 岁到 50 岁为其壮年期，自 50 岁到 75 岁，为其中年期，自 75 岁到 100 岁，为其老年期，此亦与现代人类寿命一般性的延长情况相近。因此可说以上对社会系统的分析，如采用多数王朝资料来统计，可能较有规律。自然，此种方法，要在实践中证明，如一定要用此框框或八卦的框框，套入各种情况中，牵强附会来解说，则又陷入前人对待易学的死硬方式，是不可采纳的。

（五）用二进位数系分析八卦

以上在分析八卦时，皆采取阴阳爻，依照其排列方式来加以说明，其中所述的排列法，虽然在近代数学中，将其纳于数学系统，但当时制八卦者，是否尚有其他数量上的观念，则已不可知，至于此后的易学家，虽然分为易理与象数二派，但其所谓数，亦只是依照八卦式六十四卦各爻的排列位置来说，如《象辞》中所说九二（爻），六三（爻）之类。并用之以判断吉凶，而非用于说明各卦的数量关系。近日在国内流传的八卦或六十四卦，系属于二进位数的说法，始于 18 世纪之德人莱布尼兹氏。莱氏首创二进数系。其后发现中国八卦时，就看出八卦属于二进数系的结果，并作为加强其发明数系的有说服力的证据。其实其发明的二进数系，有一套理论，远比八卦所表现的为复杂。由于

此系统，被用于近代计算机中，于是就有人，以为如此复杂系统，不可能为原始人所采用，而有八卦创于秦汉时代，以加强其《易经》亦为秦汉人所作的说法。此种用外人发明来反驳中国古代历史的方法，实太不应该。

其实二进位数，远比十进位数为简单，原始人如用二个手来计数，远比用十指来计数的方法，来得简单。不过如前所分析，八卦之产生，可不必用算法，故伏羲创八卦时，亦不一定会想到二进数。不过为利用此类数系来分析八卦，可以对其序列之解说，更为明了，故此先将二进数法简单说明，而后以此分析八卦及六十四卦之排列次序。如下所述：

二进位数有 2 个符号，为 0 和 1，相当于十进位数之有 10 个自 0 到 9 的符号。二进位数采取逢二进一方式来记数，相当于十进位数的逢十进一。所以在十进位数中，其进位的读法为个十百千万，每一进位数都比前一位大十倍，而在二进位数中，其进位法，为个、2、4、8、16、32，每一进位数都比前一位大二倍。例如十进位数的 9 只一位数，再加 1 时成为 10，而在二进位数中，在一位数时，只有 0 和 1，当在 1 上加 1 时，此二个符号，已不足表示，只好逢二进一，记为 10，此后 10 再加 1 得 11，其左边的 1，较右边的 1 大二倍，即相当于十进位数的 3，以此类推，在有三位数时，其最左边较最右数的大四倍，如 111 即相当于十进位数的 7。

今再列表说明之，如表 1。依此类推，有六位数的二进位数，如 111111 其最高值为 63，今如在八卦阴阳爻中，以 0 表一，以 1 表一，并叠置书之，并自下向上，依长、中、少爻次序读出，则得表 2。

今以此加注于先天八卦图中，如图 1b。









可见自震起向右旋至乾，其数值渐增，当 1、2、3、7。

自兑起再向右旋至坤，其值递减为 6、5、4、0。

以上所列，可表出相当于春夏秋冬的艮、坎、巽、乾卦，其数

	0	0	1	10	11	100	101	110
+ 0	1	1	1	1	1	1	1	1
二进数…	0	1	10	11	100	101	110	111
十进数…	0	1	2	3	4	5	6	7



表 1

卦象								
二进数	000	001	010	011	100	101	110	111
十进数	0	1	2	3	4	5	6	7

表二

值渐增，有如春夏之温度渐增现象，而相当于秋冬季之兑、离、艮、坤卦，其值则渐减，有其气温渐降的现象。但从数量上来说，虽然秋冬的数，大于春夏，可从实际情况看，不能说秋冬的热量大于春夏，所以这种数字，只能表出一种趋向，并无实际意义。还是用加入阴阳之理来解说之为较合理。

（六）六十四卦圆卦循环变化的解说

以上为了解说简便，只以八卦为例。事实上，六十四卦亦可用阴阳身价高低的变化，来分出四季，且以十六卦表一季，或可以表二十四节气，此时以剥卦表冬至之一阳初生，如图 1c。至如要以二进位数来表示其变化，则同前法，可得自剥卦  右旋到乾 ，其值渐增，为 1 到 63，自夬卦右旋到坤，其值渐降，为自 62 到 0。

再如采用图 7 之下降排列法，亦可得一个六十四卦的新排列法，用以表生物之四季变化，如图 1e。此时以复卦表生物之冬至一阳初生，而其数序则要向左旋。在八卦中，自震至乾，其数序为 1、2、3、7 再左旋，自巽到坤为 6、5、4、0。在六十四卦中，

则自复到乾左旋 其数序为自 1 渐加到 31、63。自姤左旋到剥、坤，其数序为自 62 递减到 32、0。

在用数序表示各卦的变化，其开始时，皆依自然数序递加，或递减，但到最后从变到乾卦或坤卦时，其数值有一突变，如八卦中自巽到乾，其数序为自 3 突增到 7，自震到坤，其数序为自 4 突减为 0 而在六十四卦中，自姤至乾，其次序为自 31 突增为 63，自复到坤，其数序为自 32 突减成 0，如图 1c。其中有何意义，在下节将试作一个假定来分析。但如用以前阴阳变化之观念来分析 其突变现象 则不如此明显。

又上述之各卦依数序变化时，如以数字代表能量之递增，则先天八卦原图，自艮（春初）起（或自六十四卦之剥卦起）至乾止，其数序为 1、2、3、7，而由 3 到 7 的突增 六十四卦中 为自 31 突增为 63），似表自夏初到夏季之地球上全部能量之突加，其中是否有关于生物之能量突增，可作为一种假定。又自八卦之兑卦起（或六十四卦之夬卦起）到坤止，其数序为 6、5、4、0。而自 4 到 0 的突减（六十四卦中，为自 32 突减为 0），似表地球上全部能量之突减，也可能是此时生物活动能量突减所致。又如用新序表现八卦圆图，以表示生物之四季变化时，则从震卦起到乾卦止，其数序亦为 1、2、3、7，亦系自 3 到 7 有一突变，而从巽卦起到坤卦止，数序为 6、5、4、0。即自人生冬初到冬末（或自老到死）有一突减，如以生物之衰老和死亡的界限来看，此种能量之突减，具有重大意义。因衰老到死亡的能量，确属大有差别，故自夏初到夏季的能量突增，是否亦因此时壮年生物的能量突增，则尚待存疑（自然，用数字表示能量变化之看法，只系定性的，而非定量的），但其突变，则有可讨论之处。此外，六十四卦之突变，亦可用上说来作假定。

再者，在八卦圆图中，因每卦只有三爻，故可分三层来解释，如在气候分析中时地表分为三层。但在六十四卦中，有六爻，则要分成六层来解释。即要采用较多层次的资料来分析，其困难较

多，并且是否只分六层或更多，或更少如五层（有三十二卦）或四层之类，均有待于证实。而且此法是否有科学上的价值，都是不可硬性先制成框框，而勉强套进而成的问题，所以这种法仍然是从分析古人之意得出的设想，有待有关各方面的科学家在有了更多数据做根据，而能采用此系统时，才用之，否则弃之而已。

三、易传中的重要哲理 及所记史实

（一）占卜观念的引进

以前曾谈到制八卦者的原意，系要从阴阳之理，加入简单的排列方式制成图像，用以表达当时所能了解的自然现象，但可能亦要从阴阳化育万物的观念，探索出自然奥秘，此种想法，虽然远大，但已非古代人，甚至现代人所能解决的问题。但如以前所说，只从卦象来看，用四象卦来表四季的变化，可以易于解释，且能为原始时代人所了解，但如要将八卦的结构来表自然万物，已有困难，而其所列出的用八项事物的卦名，来表示八个卦象，亦已属勉强，于是此项探索大自然奥秘的想法，就由此断绝，可能转而用之于占卜之用。根据古代传说，伏羲氏是人首蛇身。其蛇身之说，可能是古代神巫之一种装饰，用以神化自身，增加部落民众的信仰（传说中，同为人首蛇身的女媧氏，与伏羲有兄妹关系，且有女媧炼五色石补天之说。此种传说，都与古神巫的作风相合，其炼石补天之说，可能由于当时地震频繁，作为领导阶级的神巫，即以之用为安定人心的方法，并更由此，可见系从地震现象，推测出混沌时代的太极想法），而占卜就是神巫笼络人心的一法，更由此说法，易于流传，故一再传于夏商至周，经过数次修饰而成《周易》一书。其卦名亦由用自然现象命名转为用人事命名，成为乾天（健）、坤地（顺）、震雷（震动）、巽风（入）、兑泽（悦）、艮山（止）、坎水（坎陷）、离火（明丽）。而六十四卦中，其各卦亦皆采用此法，而制成为用人事或器物之名。此种转

化虽可能是逐渐形成，但亦可能系由文王汇集订正过，故《史记》有文王制六十四卦之说。如再进一步推测，可能八卦的人事命名，大部出于文王之手。因据传说，夏易称连山，商易称归藏。而根据古代对一书命名习惯，皆以书中首字命名（如《论语·学而》章之类，皆以各章中之首字命名）。经过后代再加以修正，说成夏易首艮（艮为山），商易首坤（坤为地，地有万物归藏之意）。可见周以前，八卦还是以自然现象命名，而没有采用艮、坤一类的名辞。

（二）周易中卦爻辞的取舍

由于周易中的卦爻辞，全系用为占卜之用，类似于后代各寺庙中的签辞，已属于迷信之类，故可不必从此方面去分析，以增加纷扰。但其中亦有一二可取之处，可作为近代参考之用。一为其将各项人事纳入于六十四卦的组织中，有一种初步的大系统观念。一为在各卦爻辞中，亦将自然现象与人事相类比，含有许多规戒的哲理，故常被春秋以后的儒家引用，作为人生宝鉴，如“天行健，君子以自强不息”之类。不过其中的前者，由于各项勉强纳入的人事，不能和整个系统，发生密切联系，而成为紊乱的组织。而后者，则由于其片断性而不相连贯。尤其从已属牵强的卦名（如屯䷂、蒙䷃等等），再加入不易解的卦辞，再制出更不易解的爻辞，由此许多不易解，再加入许多解释，如彖传和象传，及以后解易的著作之类，遂使易经成为最不易解，最能被误解的经书，故除了其箴戒辞，可用于文学的修饰语句外，应全部予以舍弃，而不再予再解。

（三）周易的成书年代

根据一般传说，文王作彖（卦）辞，周公作象（爻）辞，属于《易经》。孔子作《十翼》属于易传。其中文王演易及作六十四卦事，见于《史记》，有文王被商纣囚于羑里而演易及作六十

四卦之说，比较可靠。至于所演的易，是否包含卦辞、爻辞在内，《史记》中没有说明 此问题留在后面再说。至于所说文王作六十四卦事，可能系文王对已有的六十四卦定名。如以水雷卦称之为屯，山水卦称之为蒙之类。亦可能在文王手上，即将所定名和所作彖辞，总称之为易，而后代则称之为周易。至于易名的由来，可能系由于当时历代的传说，由太极生两仪，以至生八卦，以及阴阳化育万物的观念，得出的生生不已的变易现象，而简称为易。此种想法不是当时一般人所能想出，故推断其出于智力高又经过多年演卦的文王之手 大为可信。除《史记》外 易传《系辞》第七章和第十一章中 亦有作易者的传说 如第十章即指出‘易之兴也 其当殷之末世 周之盛德邪 其文王与纣之事邪。’由于《系辞》作者和《史记》作者，离周代不远，其说应较为可信。而远离周代有二千年之久的近代，倒有些考据家怀疑此说。认为《周易》成于周末，又只是根据片断材料硬性定出的说法。例如，说《爻辞》中有“箕子之明夷”一语 而说箕子往明夷（之字作往字解）当是在周克商以后的事。将明夷看作一地名来解。事实上，依照卦辞之“明夷，利艰贞”语 系指明夷有艰贞之象 故箕子之明夷 应指箕子被商纣所囚而不屈的艰贞之意，此语在下句象辞中，即直说箕子之贞，明不可息也，而箕子被囚事，不在周克商后，有可能文王或周公当时有感而发，置于爻辞中。惟再进一步推想，文王作易，在当时有掩蔽避祸意，不可能将其感想写出遭忌。故爻辞可能非文王所作，而系由周公或以后周代卜官所作。又近代考据者，将晋卦的卦辞“晋，康侯用锡鞶鞶”语中之康侯 认为卫康侯 而其受封系在武王时代，故不应出现于文王被囚之时。此说好像有理。但是康侯是否即是卫康侯，今参看所有卦辞，都是指一般占卜之事，没有用一个特殊人名来表示占卜之象。所以在朱子对周易集注中，将康侯解释成安国之侯的通名，很有道理。而使近代考据家的想法，不能成立。由此二条不成理由的理由，互相传送，遂成为周易非文王作的说法。认为近代人比前数千年以前的人更通晓古代的故事，实

在不可置信。这是需要加以澄清的。

至于象辞是否为周公所作，一般都没有旁证可以说明，但亦可能系周公指示当时卜官制作，而由周公总其成。此种想法，即可从“箕子之明夷”一语看出，因为箕子被囚事，去周公时代不远，故很可能随手引入典故作辞。总之，《周易》成书时代，应在周初。

至于易传，其内容芜杂，历代早有评论。而其史实，则仍载在《史记·孔子世家》中。其说为“孔子晚而喜易，序彖，系象，说卦文言。读易韦编三绝……”其中序彖、系象，可能指其作彖传和象传，此二传和文言，皆各列入彖辞或象辞之后，较有系统可信。而“说卦”二字是否即指《说卦传》或许《说卦传》中有部分出于孔子之手，其他系由后人掺杂进去。由于《说卦传》内容混乱，此种想法大有可能。至于其余在易传中的《系辞》上下传，《序卦传》和《杂卦传》，则在史记中没有提到（至于上面提到的系象，如将系字看成单个的名词，则可解为系辞，但其下缺一辞字，故只能看成动词，而作系于象辞的象传之意，与序彖之序，看成动词意同）。至于其说到孔子“读易韦编三绝”语，则可看到孔子学习时所下的功夫之深。再与前面喜易，和《论语》中“加我数年，五十以学易，可以无大过”等话相对照，可以看出孔子不但曾学易以至注易，而且还可看到，孔子惜其学易时间不够，以致不能深深体解，而不满意其所作的工作，所以有了可以无大过的想法。

后代由于在《论语》中，没有多次提到孔子对易的看法，遂硬性认为孔子没有对易下功夫，甚至根本没有学易，以致将前面的“学易”改成“学亦”。而将“亦”字并到下旬，成为“亦可无大过矣”。这种就个人主观来改窜前人说法的方法，实在荒谬得可笑。

为了要辩解孔子没有学易，这批人又将《史记·孔子世家》中关于孔子学易的话，认为系汉代人加入，以自圆其说。不过如系后人伪托，则其中所说的孔子读易至韦编三绝的话（韦系带子，这句话是指编书——竹书或帛书的带子，断了三次的意思），不会由他们加入。而且由这句话，更可看出其特别性而易于流传，以

使太史公易于收集到而记入。并且也可以看出,《易经》出于文王周公之手的传说,在孔子时已经有了。否则以“不语怪力乱神”的孔子,不会对于这类占卜之书去下这样大的功夫。而且虽然下了这许多功夫,仍然不能贯彻,只能照著原来的卦爻辞,在字义上加以注解,以制出彖、象传,次及文言和部分说卦。而且从另一方面来看,孔子对比以上所做的注解工作,仍然不满意,仍然想要从伏羲的天地阴阳设想上,和文王的人事设想上,找出一个天地人相贯通的易道。结果到了晚年才悟出一点道理,所以才有加我数年的惋惜之话。更由于孔子自认学易没有贯彻,所以没有教其弟子学《易》(《史记·孔子世家》中,有“孔子以诗、书、礼、乐教”没有提到《易》,其实这是孔子“知之为知之,不知为不知”的一贯主张,既不知,何以教人。后人又因《史记》中这句话,认为孔子没有教易,所以也没有学易。实在太武断了。

由前所说,《史记》中可能没有说到孔子作系辞的法,但也不能说,《系辞传》中没有孔子及其门人的议论,至于其中虽亦有许多芜杂言论,则可能系后人任意加入而综合成书,伪托为出于孔子之手。虽然如此,在《系辞》中仍有许多对易理方面的精辟言论,既上承伏羲制卦原意,以及文王将卦象移用于人事的想法,更由此扩大到宇宙以至永恒,可以与现代一些思潮相契合。等于已做到承先启后的作用。今为了要取出这些有用且和孔门思想有关的言论,就要先将易传分类分析,将其可以删除者列出,然后再依次谈到其可用部分而论列之如下。

(四)对《序卦》、《杂卦》、《彖传》、《象传》、

《文言》的看法

在易传中之《序卦传》和《杂卦传》,既未在《史记·孔子世家》中提到,而其文辞牵强附会,又和卦辞和爻辞的意义不同。例如序卦之“屯者物之始也,物生必蒙,故受之以蒙……”之类,又

如杂卦之“比乐师忧……”皆在原来不易解的卦名，再加入更不易解的说法。所以不要在本文中加以解释。当然更不会是孔子所作。

至于附于经文后的《彖传》、《象传》和《文言》，其目的着重于解释卦辞和爻辞，较有章法，有可能为孔子学易时试作，有如《史记》所载。但在此仍以其对自然现象较少关系，故亦不欲加以讨论。

经上述删除之后，剩了《说卦传》和《系辞》上下传二种。

（五）《说卦传》

在《说卦》中，共分十一章，其中二、三章，或在哲理方面，较有创意，或在史实方面，有可参证之处。故在此分别讨论之。

在第二章中，有“立天之道，曰阴与阳。立地之道，曰柔与刚。立人之道，曰仁与义。兼三才而两之”，其说法与孔门主张仁义之论调相合，从天地特性引入人之德性，提高人类行为标准，使天地人三者相结合，有崇高哲理。也可以这样说，这是一种易学的应用方面的问题。要使人模仿自然界的行，用来做为人的标准。其中仁以情爱人，义以理助人。故仁以情胜，义以理胜。情性阴柔，义性阳刚，故与天地之性相通。此种由天地性引入人性的看法，有类于现代的仿生学。仿生学以模仿生物器官功能，而制成各种机技，其利近而范围小到便于行，这是一种分析性的做法。至于以人性和天性相比拟，则是一种综合性的看法，其利溥而不便于急于求功的行。尤其在古代，人和大自然接触虽多而不够深入，看天地为神，敬而远之，故亦将仁义敬而远之，认为可谈而不便于行。于是一直将仁义道德，看成迂腐的行为，近代更被看作是一种落伍的思想。然而由于近代科学家对自然界了解得多，天地之奥秘已渐被揭露，已从可敬而变为可亲。于是从了解自然，进而保护自然，已使中国古人主张天人合一的说法，逐渐实现，其最后趋向，可使人类的行为，以自然界的行做规范，由物质的认识，转向精神上模仿，以求合乎天地心。这就是实际

上而非口头上的仁义行为的最终表现。这在近代高谈教育理论专家中，尚未见到，但中国古哲人，就已在几千年以前，提纲挈领地谈到，这实在值得我们深思的。

在二章中，又有“易六划而成卦，分阴分阳，迭用柔刚，故易六位而成章”之说，则是另一种将阴阳爻错综排列，以制成六十四卦的方法。今据此意，将各卦六爻分成三层，上层表天，中层表人，底层表地。则每层各有二爻，每爻可为阴或阳爻。此即“分阴分阳，迭用柔刚”之说。今再将其各层互相叠置而组合之，则亦可得六十四个组合，而成六十四卦。此因其每层各有或阴或阳的二爻，故此层共有四种如前面四象卦的排列法。今取此四种中之任一种做底（如地层），与上面的人层的四种排列相结合，则任一底层都可有四种排列法，故四种地层，可与四种人层合成十六种的排列法，此时此地层与人层结合后，每层可有四爻。今再将此十六种的排列，和上层天层的四种排列相结合，则可四乘十六的六十四种排列，即六十四爻。此时每卦各有六爻，而由此分法，更可引用以前将八卦分成二层的看法，即以二爻表一层，更由此而分析其春、秋或兴衰循环变化，作为分析或预测之用。

至于此传第三章中之“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错”之说，则正表出伏羲八卦圆卦之两两相对的位置。由于系辞作者，至少在秦汉以前，可见此种先天图早已有之。而以后宋代陈抟、邵雍等传出之先天四图，必早有所本。或许系陈抟在其隐居处之华山发掘的古物。故陈氏忠实地称之为伏羲先天卦，以别于可能汉代伪造的文王后天卦。

又此章中有“数往者顺，知来者逆，是故易逆数也。”此已牵涉到占卜的问题。本文虽不要引入占卜问题，但细推其意，又和以前章用二进位数分析八卦循环的意思相合，故再详述之如下。

上述《说卦》中的说法，据邵雍氏解说（见《周易本义图》下附注），有“乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八”之说。此种顺序，适与用二进位数分析出的乾七、兑六、离

五、震四、巽三、坎二、艮一、坤零的顺序相反。又据邵氏解说，自震至乾为顺（而按邵氏记数法，其顺序为4、3、2、1，为逆数）。自巽至坤为逆（而照邵氏算法，其顺序为5、6、7、8，为顺数）。故邵氏本身也不能自圆其说。但如照二进位法，自震至乾，为自4至7，为顺数。自巽至坤，为自3到0，为逆数。倒和邵氏说相合。或许邵氏所谓“乾一、兑二”之意，为乾数最高，居第一位，兑数次之，居第二之意，也可能邵氏已有用二进位法来分析八卦次序之意。如照此意，则邵氏顺逆之说，可以讲得通。至《说卦传》前面所说的话，如改邵氏之说，在八卦圆卦中，从艮卦数起，向右旋到乾，其二进位数法，为自1到7，为顺数，并相当于四季中的春夏二季，自乾再右旋，从兑卦到坤，其数为自6到0，为逆数，相当于四季中的秋冬二季，则可说明说卦中的“数往者顺，知来者逆”其意为由春夏已往的季节，可以推知秋冬将来的季节。由于易是为占卜之用而制，故要用逆数以推断未来。此为“故易逆数也”之意。因为地球上的四季变化，比较恒定，故可不用上法推断即知。但如以用来推断生物的四季变化，则较有意义（此时要用上文谈到的新排列法）。即是说，已知生物生长发育的年龄，就可以推断出其寿命，或其衰老死亡期，如猫、狗之生长期短，故其寿命亦短之类。

在《说卦传》的其他各章中，有的将八卦分配成方位，如震东、兑西、离南、坎北之说，以成文王后天八卦之方位图，其说与汉代京、房二氏之说相同，所以可能已为汉代人所伪造，而后天卦为文王所制之说，也不可靠。但因其可被看阴阳的地理先生用来看风水，所以这后天图反比先天图流行。而先天图要一直等到被宋陈邵传播，才为人所知。此外《说卦》中，有的将八卦的阴阳爻数目及其位置，将之分为父、母、子、女，如乾为父，震为长男（因其长爻为阳故）之类。又有将每一卦名，与自然现象、人事、器物相关联。如“乾为天、为圆、为父、为王、为金……。坤为地、为母……。震……”之类，均不可理解。大约孔子也不会

如此胡适所以此传大部非孔子所作。惟本文仍采取其有哲理或参考价值的议论，如前所述，使其能适合于历史上或易理上的连贯性而讨论之。

（六）《系辞》上下传

在《系辞》上下传中，一般皆以为上传优于下传。今先从下传谈起。此传有关于历史的，如其第二章之“古者伏羲氏之王天下也”，至“始作八卦”，已如前述。此处除说明制卦人由观象而悟出八卦外，亦说明制卦人的时代，是在渔猎时代（传中，有“以佃，以渔”语）。而早于神农黄帝时代。后人亦有怀疑，是否有伏羲其人及其制卦之说，但由传说中，伏羲人首蛇身的怪异说法，反而可看出此传说之可靠性，因惟其怪异，才能引人注意，而流传久远，且此种怪异装扮，亦可表示其存在于古老民智蒙昧，易于受欺时期。

在此传第六章中有“子曰，乾坤其易之门邪”的话，对孔子学易经过，很有说明价值，表明孔子在从卦名、卦辞、爻辞中，摸索不清之后，开始领悟到易理皆从天地阴阳上出发，不必对其他卦名，如水、火、风、雷、山、泽上来寻求。更不必从其他一转再转的人事名词上去寻求。即由此《系辞》上传中一些更深易理，奠定了认识和开发的基础。又如本传第六章中，有“天地絪縕，万物化醇。男女媾精，万物化生”之语，亦具体指出：制卦者由观察所得，而认识阴阳化育之意。亦为易道中之一主题。

至本传之第七章和第十一章，则如前所述，指出制易的时代，有历史上参考之价值，而其他各章，有的说法重复，有的专论成卦之因或释爻辞之用，有的为称赞易之为用，皆不成系统，或和主要易理无关。故不论其是否为孔子所作，皆不加以论列。

最后谈到《系辞》上传。此传中关于重要易理的言辞有三处，兹分别讨论之。

1. 第一章之“易简而天下之理得矣。天下之理得，而成位乎

其中矣”，即从天地出发，与人事联系，而说出治事之原则。在本章中，从“乾以易知，坤以简能”起，说明天象昭明公开，故易知。地道博厚载物，万物在其上按时序生长发育，故简而能。因此就引入人事关系，成为“易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大”等一系列的合理论断。此种想法和孔子在《论语》所说的话有相类之处。而其最后就得出“易简而天下之理得矣”。此种层次分明的推断法，在中国古代哲人中，不大能见到。至于其最后的“而成位其中矣”，又是指出用此易简原则，可以使人类社会在天地之间，占领一个安定繁荣的位置。由于天地有其永恒性，在其中的人类，亦可能与天地同在。故此种治事原则，亦有其恒定性，可以用于过去，现在及未来，可以用以治事、治学和治人。在过去之例，如汉高祖以约法三章的十个字，就可除秦苛政而得天下。美独立宣言，不过几百字；就可用以推翻英王朝的统治，过去对一个地方的良好治绩，就用政简刑清来表示都是。在治学方面，近代所用科学方法，就是有系统，有步骤的化繁为简的方法。反之过去易学所以不能充分发展，就是不能体会到简易的原则，不能理出一个头绪，以致越解越繁，成了今日纷乱的状态。

2. 在上传第五章中，其首句为“一阴一阳之谓道”一语，实含有易道中最精蕴而重大的哲理在内。今先解释“道”字。在中国古代，知识分子无论是儒家或其他派系，对于道字，皆含有一种神秘的看法，以为道是一种虚无缥缈，又广大无穷的不可捉摸的东西，甚至将“道”与成仙成佛相提并论，更成为不可思议的幻想。这种看法，主要是中了老子《道德经》的毒。在《道德经》首句中即有“道可道，非常道”一语，将道看成不可说的东西。而由于人类的好奇心，越是不可捉摸的东西，越感到神奇而流传下来。其实，道就是道路、方法或规律。在唐代韩愈的《原道》一文中，就有“由是而之然之谓道”的说法，这是再明白不过而平实的解释。不过如果进一步去追索，道路有多条，方法有多种，如

何可以在所选定的某种道路之中，用那一种方法，以达到某些目标 或者说如何能够‘得道（方法）’？这就是‘一阴一阳之谓道’这句话，所要解决的问题。也就是说，不管那一事件，都有阴阳或正反两方面，一定要比较这两方面的利害，修正进行方向，才能得到一个中道而行之道。这种方法，可以应用于各种系统组织方面中，大到社会系统，小到小型自动控制系统，都可以看到。例如在一个用于限定空间的小型恒温器中，采用一个电热器以对室内加温，当室内人体感觉太冷时，即接通开关通电加热，当人体感觉太热时，就截断开关，断电降温。此种时冷时热的情况，就是一阴一阳的运用。而根据人体的感觉来开关电源，就是一种控制作用。如果要使之能自动控制，就可以用一个温度计来代替人体，当温度高于某值时，温度计就控制一个自动开关来截断电源，当其低于某值时，温度计就接通电源，而此温度计，在控制系统上，就称为反馈器，而前述的温度的某值，就是人体所能适应之值，可以事先选定，也就是所谓“中道而行”的中道。事实上，在控制过程中，室温不会刚好维持在某值上，而总是高于某值，或低于某值时，自动控制器才会发生作用。此时的一阴一阳，可解为时阴时阳，而所谓中道，乃是阴阳仍然不时出现的一个平均值，自然，在比较适合或较精密的系统中，此阴阳或正反两值的差数较小，而成为一种和谐而平衡的状态。再如在经济系统中，供需两方面，即代表正反或阴阳两方。如要使供需两方差距小，就要利用反馈信息，如市场反应之类，以调整供需情况，但此两方对立状况，永远存在，而要能够适当调制，才能到达相当平衡状态。再大至一个政府的施政，其管理方面或宽或猛，或松或紧，都是一阴一阳的表现，但如要能够取得适当的中道，又要借助于信息反馈，如民意、舆论，种种方式。而那一方式才合适，目前全世界仍然正在摸索寻求之中，远不如机械性的反馈方法精密可靠。

由是这句话，可应用于许多事物中，等于已成为一种规律，

所以如应用现代哲学名词来说，这是正反合律的另一种说法。而另外一种所谓变易律，亦可用本章中另一词句“生生之谓易”来表示。若再将此二律合并来看，则前面所谓“中道而行”的中道，也会时时变易，而今日的中道，不会是以前或以后的中道，要随时代和环境的变易而变易。例如前面所说恒温器的适中温度，在不同的环境中所取的中值，就不会相同。今假定人体适应温度为 28 度（摄氏）。则在室外温度不很低时，可以采用此值，但若室外温度很低时，仍要维持室温为 28 度，则所耗热能太多，耗费太大。所以只能维持在 20 度左右，以节省经费。这时温度的中值各为 28 度和 20 度，而发生变易。其他情况可以类推。

以上所讲的一阴一阳，有时阴时阳之意，但在另外一种系统中，此对立二事件，需要同时存在，才能维持平衡稳定状态。例如在原子结构中，阴电子和带阳电的质子数字相等，以得到稳定状态，并在外部呈中和状态，但并不是这两种对立事件，已互相抵消，而是仍然单独存在。否则将不复是现在所知道的原子，而将以另一形态出现了。此种情况，在人事中亦可找出一些例证。例如一国家中，总是有一批人态度比较保守，另一批人比较前进，但经过协调后，可以取得一致意见，而维持在平衡稳定状态。不过这两批人仍然存在，而其主张，可能在适合情况中，交错地被采纳，使国家政策在曲折前进中，取得稳定的进步。

3. 在上传第四章中，从“易与天地准，故能弥纶天地之道”起到末句“神无方而易无体”止。其内容极丰富，此章将作者对易道的看法，尽量发挥出来。此章可分四段来看，第一段，形容易道之大而细密，第二段从易道观点，分析天地事物变化的道理，第三段从人道上谈易道的作用，第四段将天道和人道合并来看，并扩大到神化地步。今分开来说明。

第一段文为“易与天地准，故能弥纶天地之道”，说明易道与天道通，既包容（弥）又细密梳理（纶）天地间阴阳变化之道。此段总体说明易道为阴阳变化之道，以后各段皆由此段分出。

②第二段，“仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状”，说明用易道观察天地，无非是阴阳（幽明）变化而已，综合来看天为阳，地为阴，分开来看，天有阴晴，地有高山深谷，再从当时人的迷信观念来想，有天堂地狱，故有幽明，都是阴阳变化的结果。从生物角度看，有生（阳）必有死（阴），有始亦有终，都是自然现象。至于人神之间，人有精气为阳，鬼神由精气分离而为游魂属阴，又是阴阳变化的作用。（此种鬼神之说，本属迷信，但如果从人体在死亡的时候，其精血释放出某种尚不知道的能量，有如原子弹爆炸时释放出高能量一样。而产生所谓短暂性的能量密度甚高，可由临死时意念控制的游魂，亦为可能）

第三段：“与天地相似故不违，知周乎万物而道济天下，故不过；旁行而不流，乐天知命，故不忧，安土敦乎仁，故能爱。”这段说明人如何运用易道行事。第一句总体说明要依天地阴阳之道行事。第二句说“圣”人之知识渊博，遍知万物，以及其处世的方法（道字，朱注称为仁道），能有利于天下苍生。而不偏于某一方（不过于阴或阳）。第三句说明虽然有时免不了离开正道（旁行），但仍能知错便改（不流，亦不过之意）。第四句和第五句，则说一般人在天下太平时的处世方法，乐天（阳）与知命（阴）配合故不忧。安土（阴）敦仁（阳）相辅故能爱。又此二句中，忧属阴，爱属阳，二句相合，有阳稍胜于阴之意，即自己不忧而后能爱人之意。

第四段含意最广而深。其“神无方而易无体”一语，将易道具体化、形象化，更推广到神化的地步。而且还可以用现代术语解释，或将现代事件，与之模比而付之实施。由此想法，可以对这句话作多种解释。

a. 神无方，可解释为易道广大到通神的情况（即广大到不可想象的情况），而无可限制。有老子的至大无外之意。易无体，

可解释为易道在变化时，有可见之体，有老子的至小无内之意。不过此话虽然与老子之意相通，可不能一定地说是非孔子或其弟子在学易后感悟出来的话。此可由本第四章前面所说的话看出，如下所说。

b. 由本章前文之“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知”几句话，可加入具体的想象。即所谓昼夜之道，乃系晦明之道，或阴阳之道。今再进一步，将阴阳看成二物（汉儒即主张有阴阳二气存在），则所谓“范围天地之化而不过”，可解为有阴阳二物（或气），充塞于天地之间，参加其化育作用，但不过阴或过阳，因之“神无方”的神，可具体地用不可想象的阴阳二物（或气）来表示（已和老子的虚无想法不同）。而“曲成万物而不遗”一语，可解为此阴阳二物，在成为万物之先，其感应作用，无形象可言。因之有“易无体”的结论。

c. 上节的阴阳二气，如以近代的原子结构中的带负电的电子和带正电的质子来代替。则此二种物质，确有充塞于天地之间，参加天地间的化育之用，而从某一些原子变化成为另一些分子间所需的能，对物体而言，确无形象可言。所以“神无方而易无体”的话，在此可以完全具体化、形象化。自然这并不是说，中国古代人已发明原子论，而是这种古人由天地阴阳现象，推断出来的玄想，竟能和现代科学发生联系，实可令人感到神奇。

d. 前面所说的“范围天地之化而不过”，如介入人事关系，则有看待天地间事物的变化时，其界限不能定得过于狭小。拿近代事实来具体说明。即有，在对待一国家、一团体的活动问题时，要和其他各国或各团体的活动情况相适应。对待地球上各问题时，要注意其外国即宇宙环境的关系。在研究某一学科时，要注意与其他学科的关系。这种由国家到国际，由地到太空，由单学科到多学科，甚至可从测定到不能测准，都是近代科学家和自然科学家正在进行讨论的实事。由此认识而产生的现代理论，即为维护环境论。于是其结语的神无方的神，可解为孔子所谓的

天道，或虚拟中的万物主宰之类。“无方”可解为无可限定。其全句仍应解为，用神化的方式，来看待天地间事物的变化，是无可限定的，此解虽与（A）节所解同，但因引进了现代人事关系，故可说是，既具体而又玄虚，保留了一些幻想的不可思议的成份在内。

在另一句之“曲成万物而不遗”中，其曲成有屈己从人意，或随环境需要而成全万物意，“不遗”即无所遗漏。全语可解为要成全万物，一无遗漏，不要过份注意本身利益之意。于是“易无体”一语，可解为，不同种类的万物，在大自然的观点上，都利害相关，无主客体之分。这就是现代所主张的生态平衡论点。因之前节所谓维护环境论，如与本节之生态平衡论合并起来看，已近似于近代的大自然主义的主张。由此可以看出，古代哲人和现代学人思想有许多相通之处。不过近代的大自然主义，皆从实地分析事物，得到许多可靠的成果做出发点，综合而成。而可能与孔门有关的系辞的观点，是指从阴阳化育上推断出来，当时并不能采用适当的方法来印证。后人又因对易学的误解，而不能体会和实践，以致此种伟大哲学思想，不能发扬光大，而成为今日中国科学与哲学落后于西方的局面。

4. 在上传中之其他各章，又都是解释卦象或颂扬易道广大，有许多重复论调，似不足取。而其中第九章，差不多完全是玩弄数字，想从简单的记数引出玄虚的理，这种方法，又是易传中引入迷失的一条道路。例如其中之“天一、地二、天三、地四……”之说只是说天为奇数为阳，地为偶数为阴而已。又如“天数五，地数五”以至“天地之数五十有五”，不过是采用自一至十的和数为五十五，再加入牵强附会的方法，将之与四时，历数相组合，而成为神奇不可解之说，无可采纳，更不会是孔子之作。

又其第十一章，有“易有太极，是生两仪……八卦定吉凶”语，已在前面说明，这系解释八卦构成之程序，而上面后一句“八卦定吉凶”，则说明当时制八卦的人，在不能再从自然现象推

理下去，只好无可奈何的用于占卜方面，以及后人从此继承下来的来由，可有参考的价值。但此章后段有“河出图，洛出书，圣人则之”一语，则大有可非议之处。因后代传出的河图、洛书，是汉代人所作。又是玩弄数字的简单魔术，想要和奥妙的八卦争胜的东西。例如河图，不过是将一至十的数字，加入主观而无逻辑性的排列法制成。至洛书之纵、横、上、下、左、右的排列数之和，皆得十五之数。亦只是一种初等算术，无物理可言。而且所说或所传的河图，亦非孔子在《论语》所说的“凤鸟不至，河不出图，吾已矣乎”的河图。照孔子的说法，河图是古代被认为一种祥瑞之物，与当时已稀有的凤鸟相似。可能隔一些时间，就会出现。而不是后代所传说，在伏羲时代，只出现过一次的龙马所负的河图。而孔子所说的河图，可能是黄河变清时，尚混有的混浊水纹。此说可与“黄河清，圣人出”和黄河五百年一清的传说相对照来看。而在孔子时，黄河已不再清，故有“河不出图”之叹。自然这种水纹的河图，更不会有数字出现。由于此种伪造，又引起后代许多易学家，将河图、洛书与八卦合并作图，加以种种解释，引致在象数上，将易学引入迷途的失误。

5. 总结所引用易传资料，列表如下：

大纲	细 目	内 容	章 节
关于史实资料	(a) 伏羲制卦的设想根源 (b) 八卦的组合程序 (c) 八卦圆卦之排列次序 (d) 制卦者由观察自然所领悟到的化育作用 (e) 易经成书时代及易名	仰观、俯察、取身、取物太极、两仪、四象、八卦、天地定位于八卦相错天地化生万物易之兴也	系辞下传第二章 系辞上传第十一章 说卦传第二章 系辞下传第五章 系辞下传第十一章
易道	(a) 入道入门 (b) 易简之说 (c) 阴阳之道 (d) 易道终极 (e) 易道的实用	乾坤其易之门 易简而天下之理得矣 一阴一阳之谓道 神无方而易无体 立天之道至立人之道 曰仁与义	系辞下传第六章 系辞上传第一章 系辞上传第五章 系辞上传第四章 说卦传第二章
占卜	科学性的预测	数往者顺至易逆数也	说卦传第三章

四 孔子与易及孔门 宇宙观

本书在第三段中，曾谈到孔子学易问题，后代考据家，因《论语》中没有提到孔子与门人谈易，所以把《论语·述而》章中的孔子所说“五十以学易”的“易”字改为“亦”字并入下句。此外又将《史记·孔子世家》中的孔子喜易的一段话，全部否认，认为是汉人改入的伪文。这种凭自己主观，而将古代几本可靠的书籍，任意窜改的作法，实在可笑，固然不值一提，但是为了要说明《易传》中的主要思想，与孔门有关，而且要澄清几千年来，认为孔子思想偏于狭窄的人生观，没有宏伟的前瞻性的误解，一定要从孔子学易问题谈起，并采取《论语》、《大学》、《中庸》各典籍中的有关言论，组成一系列的看法，来找出孔子或孔门的宇宙观，才可以表现出古代哲人的伟大思想，今即从此观点出发，作如下的分析。

（一）孔子学易的时期

今从前述的“子曰，加我数年，五十以学易，可以无大过矣”的话开始。在这段话中，后人的许多议论，可能是：对于“加我数年”的不同解释引起。一般都认为在孔子晚年，感到学易时间不够，希望能多活几年，再继续下去；对于“无大过”的“过”，可能被认为是行为上的过。但是如果仔细玩味孔子这几句话，可能是孔子在晚年，惋惜其不能早几年开始学易，也就是能够在五十岁时开始学易，则可多点时间去体会，免得到了晚年，已开始

有点领悟时，已经精力不够，无法继续下去。而所谓“无大过”，应是指其对注易、解易的工作，不大满意，认为还不能对易道贯彻。这种想法，亦可在《史记·孔子世家》文中看到。文中谈到孔子曾作彖、象传、说卦和文言。这许多都是从已有卦、爻辞上去寻解释，由于这些卦、爻辞，专从人事占卜方面着想，占卜之事，为孔子所不取，用人事命名的卦名，又和自然现象脱离关系，而由此制出的卦、爻辞，更片段片段，不成系统，与原制卦者所要表达的大自然现象，以及阴阳化育万物不相联系。以致孔子首先只能就此片段的卦爻辞中去求注解。结果花了许多时间，以致编易的带子断了三次，仍然不能得到满意的结果，所以才说出了上面的话。因此可以推断孔子学易当在五十五、六岁时开始，直到晚年。

（二 孔子何以要在五十岁时开始学《易》

《论语·为政》章中有“五十而知天命”语。朱子对《论语》集注中解天命为“天道之流行而赋于物者”。故可再解为天命或天道，即自然之道（宋儒将天道解作天理，认为先有理然后有物——宋儒称物为气。所以把赋于物的天道，说成是天命。事实上，可能孔子在学易时，就已感到以表达自然为主的易道，就是天道。而天命是由天道与人道合并之后所产生的命运的安排），由于五十以上的知识分子，经过多年磨炼学习，才能去掉青年浮躁之气，从年青时，一心想要违反自然，到能理解自然和人事环境，而与之和谐相处（与孔子交厚的卫国贤人蘧伯玉，亦有“行年五十而知四十九非”之语），易道本与天道合，知天道而后能学易。此即孔子所说“五十以学易”之故。

（三 在《论语》中孔子何以不谈《易》

《论语》中虽然没有直接记录孔子教弟子学《易》的话，但仍有许多间接谈及之处。兹先举一例，在《论语·公冶长》篇中，有

“子贡曰，……夫子之言，性与天道，不可得而闻也”，此处之天道即与易道相关，而不可得闻，可解为少言及，或不易体会。如（A）节所述，孔子对易道尚未贯彻，故少言及，即言之亦不能令其弟子深切了解。故尽量少言，更不会直接谈到易道。至于关于易之占卜方面，更不是孔子要谈的。如《论语》中，有“子不语、怪、力、乱、神”之语，占卜即已涉于神怪，故不为孔子所取。在《论语·子路》篇中，有“子曰：南人有言曰‘人而无恒，不可以作巫医’”和孔子引《易经恒卦爻辞》之“不恒其德，或承之羞”和“不占而已矣”之语，但此话并不是叫人去占卜之意，而是说，可以引用爻辞之训诫语，去证明南人的话，不必去占卜，就可断定此语确实。再进一步分析，孔子不但因为对易道不贯彻而不谈，而且因为对《易》道看重，故不轻谈。此说一方面在前面所述的《史记》所记的孔子读《易》至韦编三绝语看出，另一面可从《论语·子罕》篇之“子罕言利，与命与仁”语间接看出，此处之“利”为孔子所不谈，固不必解释。“仁”为孔子之一贯主张，但因重视之故，故除了弟子求教时，不要轻谈。“命”则不易解说，故亦不轻谈。而易理则既不易解说，更受孔子重视，故更不会在论调平实的《论语》中，为弟子所记而出现。

（四）孔门弟子中，何人能从孔子学《易》

《论语先进》篇中，孔子曾对其属意弟子作过批评。如“柴也愚，参也鲁……回也其庶乎……，赐不受命而货殖焉，亿则屡中。”（朱子集注将庶字解为近于道）。此段说明孔子惜其精微之道，不易得到传人。而称许颜子之能，以及惜子贡之能，而“不受命，故不得传”。此外，如《论语·雍也》篇中，有“回也不改其乐”（朱子集注解作乐道）以及《论语·子罕》篇，有“颜渊曰：仰之弥高，钻之弥坚，瞻之在前，忽焉在后……，博我以文……”等语，其中“仰之”至“在后”语，表颜子在钻研孔子之道时，“恍惚不可为象”（朱注），而“博我以文”之语，朱注亦解为格物致知之

意。此二语皆表示与易道之高深难测，和要从格物致知的了解自然现象上着手之意。由此可见颜子已从孔子学易，已有了入门的功夫，但惜颜氏早死，不能辅助孔子在易学上，或天道上多下功夫。故在颜子死后，孔子哭之恸，有“天丧予，天丧予”语，此已超过了师生之情，而是不得传人之恸。此后孔子即对子贡和曾子属意，故对二子皆有“吾道一以贯之”的启示的话。此当在以后详加解释。

（五）夫子之道

孔门弟子中，以颜回天分最高，子贡次之，此可在《论语·公冶长》篇中，子贡回答孔子的话中看到。其话为“赐也何敢望回，回也闻一以知十，赐也闻一以知二”。将此话和上节中孔子对弟子批评的话对照，可见孔子首先属意传道的为此二人。但如前文所说，子贡分心货殖去做生意，所以不能受传道（钻研孔子之道）之命，令孔子失望。但是在《论语·卫灵公》篇中，仍然可以看到孔子对子贡启示之语。其语为“汝以予为多学而识之者欤”，以及“予一以贯之”。此处前语的“识之”朱子解为“识道”。也就是《子路》篇中，子贡所谓的“夫子之言，性与天道”的天道。而多学一语，很明显的，系当时人称孔子博学之意。亦即要为穷物之理，认识物性上做功夫之意。而“一以贯之”一语，则说明其道，为有中心思想的一系列构想，全文应解为孔子要说明，其多学只为要在识道方面起引导、奠基的作用。而对子贡的心有旁骛，不能在其所教导的学问上做功夫上加以启发，惜子贡终不受命（做生意的人，总比做学问的人过得好，古今中外莫不皆然），以致孔子只能降而求之曾子。自然，当时的自然科学并未发达到今日的水平，所谓多学也只能做到多识鸟兽草木之名及其表性，以至一般人的通性，根本无法了解整个大自然环境，以及人类在此环境所起的作用。所以不论是子贡或不幸早死的颜子，也不能从其已知的事物，以及由先人传留下来的启示，如伏羲、文王、孔子所

留传的易理之类上，去寻求出孔子心目中所要贯彻的天道。

在《论语·里仁》篇中，有孔子启发曾子的话，即“参乎，吾道一以贯之”。此处所说的道，应该和对子贡所说的道相同，但从同文下句曾子对其同门解释的话，如“夫子之道，忠恕而已矣”来看，似已偏于人道方面，也可能孔子根据曾子的鲁直忠实的性格，只将其如何教人之道的一系列想法告诉曾子。这可从相传为曾子记述孔子之言而作的《大学》一书的首章中看出。此章首句为“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善”，此处的大学之道，很明白的，可解为教人之道，而下句的“明德”二字，包容意义甚广，而朱子集注中，则解为“明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以具众理而应万事者也”。此话已将人所能了解天理，和所用以处理万事的方法相结合，已近于将天道与人道相结合的宏伟思想包含进去。不过朱子所谓的天理，又系其所主张的先有理，后有气（物）的想法，系一种主观的看法，故应将其天理解为物理或天道，则可和孔子的一贯主张更相合。至于“止于至善”一语中的“至善”，应如何解释，如只在人事应用上着想，则可照曾子在其释经《《大学》首章称经》之传之第三章中所说的止于“仁、敬、孝、慈、信”作解。但如将其意义扩大，则应采取《中庸》中所谓“与天地参”的看法来解释。此点将在以后再说明。

由于曾子对夫子之道，只从人道上着想，或者是孔子对曾子如是说。所以《大学》首章文中，即以“明明德于天下”，作为实施夫子之道的一系列方法，其法为要从格物致知开始，然后以此为基础，进而为诚意，正心修身、齐家、治国、平天下（明明德于天下）。其所谓格物致知，在今日的看法，应为穷物之理，以得到感性的知（此说与朱注亦无大差别）。然后由于对周围环境已有认识，就能够学有专长，自然心无旁骛，做一个堂堂正正的有一定职业的，也就是所谓能修身的人。到此为止，理想上每个人都能做到。可以用以解释即为首章首句的“明明德”之事（朱注亦如此说），至于此后的齐家、治国、平天下，除齐家一事，平民有资

格做到外，其治国、平天下二事，已不属于庶人，而为自平民的上级直到天子最高领导者的职责。此种职责即包含在首章首句“在亲（新）民”之中。至于天下既平，要做些什么事？而所谓天下，其界限何在？如果当时的孔子设身处地去想，国家可能指当时各诸侯分治的列国，天下即指当时周王朝统治下的天下，而平天下一语，也不外是想从当时的春秋时代的纷乱局面中平定下来而已。于是天下已平，为长治久安之计，就定下如曾子所说的，使“为人君（领导者）止于仁，为人臣（被领导者）止于敬，为人父止于慈，为人子止于孝，与国人交止于信”的所谓至善和乐的局面。到此为止，就可说明孔子的一贯政治主张，也就是中国儒家几千年来奉为至宝的主张。平心而论，这种主张，如能全部领会实行，倒也是封建时代一个不错的方法。但由于以前的儒家，对格物致知的认识不够，不去细心体会，就认为只要能从自身做起，从诚意正心上去修身，使天下人人都能安于本分，就可得到天下太平的境界。正如曾子所说的，“忠恕而已矣”（从忠恕，也就是从诚、正、修上做起就够）。于是一般人士就抛弃对环境事物的认识和学习，眼观鼻，鼻观心地去专攻，已忘了根本的儒家学说，大讲仁义道德。更由于历来封建统治者，专用此类的书本知识，作为士人求取功名的工具，轻视能够利用自然，发挥自然作用的实干工作，于是大势所趋，产生了一大批不知世事的官僚阶级。以致出现了中国几千年来的一治一乱的局面，于是在无能的官僚阶级，危害群众到了极点，人民无法生活，起来推翻王朝统治，就出现了乱局，此时就暂时抛弃了儒家主张，等到出现了从群众中磨炼出来的一批能者，将中国平定后，又进入治世。于是由于封建思想，想用愚民政策来统治中国，又提出了儒家政策，或者说孔子的保守思想一面的那种政策来。这种一反一复，永远理不出一个头绪来的局势，与其说是为孔子所误，倒不如说是由于误解孔子，且掺杂了黄老的机事机心论的儒家所误。

（六）与天地参

上面谈到大道一系列想法，虽然是从格物致知开始，亦即从了解自然和认识自然开始，与易理有关。但其最后仍偏于人事方面的发展。如其所谓“止于至善”的含义，根据曾子后面的解释，仍系偏于人事方面，虽理想高明而格调平实，却没有能尽量发挥出孔子的天道思想。此显然和曾子的忠诚性格有关，不过由曾子的弟子子思所著的《中庸》书中，倒有许多和天道或易理有关的说法。因为子思既是曾子弟子，更是孔子之孙，所以其所说的论调，除了曾子所教外，更有许多是与其家庭中耳闻目睹，以及与其他孔门弟子接触中所得到的资料有关，因此其构想又较曾子的扩大了许多。

在《中庸》首章首节中，即有“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”语。此语首句之意，可解为性由天生，亦即现代所谓先天之性，或简称之为物性和人性。其次句之意为：顺性而行，是一般事物成长化育的自然之道。最后一句，则特别表明对人类的教育方式，其意为要顺着人性去施教。此种说法，已接近于现代的教育理论。事实上，不但对人如此，对物亦何不如此，其广大含义，应为顺乎自然，利用自然以人为中心的施教方式。而朱子集注的解释，在对人方面，与上述略同，不过没有扩大到物的方面。

在同章中，有“致中和，天地位焉，万物育焉”之语，其意应为，中和之至极，则天地各安其位，万物（包含人）各得其所而生长发育。此又是说天地人和谐相处之意，但此处以中和为因，天地万物之各得其所为果，有如形容宇宙在混沌中进入稳定状态后，然后有了人所感知的天地及其中之万物。同时要指明的是，此种中和，并不是混合成为一体，没有彼此的界限之意，而是天与地仍然分开成对立状态，不过仍能相处得很好而已。

中和之实施办法为中庸，庸字朱子解为平常，即平凡。拿人

来说，越是平凡诚实的人，越能与人和睦相处，所以先庸而后和，庸为根源，和为果，所以中庸比中和有进一步的深义。至中字一般解为不偏之意，物必先有偏，然后才能经过偏左偏右的比较，得到适中的位置，从此又可和以前所谈到的一阴一阳之谓道的易理相联系，而且平庸简朴又有简易之义。故中庸二字皆与易理相通。宋儒程子将庸字解为“不易”，既和易理之“变易”义相反，亦使人产生保守的看法，故后代皆解中庸为保守，作为进步人士攻击孔氏主张之藉口，又是对孔子之一误解。

以上所述，虽皆能与易理相关连，但仍是各自分别，不成一系列的对待大自然的宏伟构想。直至本书第二十二章中，才指出孔子或孔门在如何认识大自然而与之相处的道路，或可称之为孔门的宇宙观。

在第二十二章中，有“唯天下至诚，为能尽其性，能尽其性，则能尽人之性 能尽人之性 则能尽物之性 能尽物之性 则可以赞天地之化育 可以赞天地之化育 则可与天地参矣”。此处之“至诚”二字，与中庸之义相关，亦为本书之主题。此处从至诚开始，等于从《大学》首章之正心诚意开始，以得到其下之一系列想法，其中为能尽其性，可解为要尽自己本性所能了解，所能做到的力量去做，然后推而至于了解人类的性和万物的性，然后可以辅助天地万物的生长发育，最后做到与天地参同和谐相处的至善境界。此种想法，除起点与《大学》首章之从格物致知的出发点不同外，其最后理想已超越《大学》之限于治人、治国的人事方面的着想，而达到要将天地人合同为一的远大构想。也就是已经结合孔子和其弟子的天道与人道的观念，而构成孔门的宇宙观。

上述的《中庸》的构想，虽然远大，但其起点之主观性太强，而且处事的方法本末倒置，以致无法达到其构想。首先是没有认识环境，没有掌握专业知识的人，就无法去专心做事或治学，所以第一个诚字，就做不到，至于尽己之性以至尽人之性，又是从主观方面着手，且不说古人所不详知的人体结构，就从人类的

通性而论，每人的个性，各有不同，如何能从己之性以了解人类的通性，而人性又与物性大有差异，更无从人性推到物性，所以开始的路子就有点勉强，更不能达到所要追求的高层次目的。此点实由于古代知识分子活动范围太小，而当时书本上所能供给的知识又太少。所以只能从自身做起。而其所谓性，亦只能是一般人的个性，由此推及人类以至物类的通性，其范围可能仍不出阴阳通性。而其所谓赞天地之化育，亦只能是发展社会的力量，以顺应天时地利，使万物应时生长发育，求其能适合人类社会的生存发展的需要而已。这种偏重于精神文化，以及原始型的物质文化的想法，虽然过于简陋，但其目标，仍是人类社会千万年来所共同追求的大同理想，不过其层次不同而已。

如果能依照《大学》首章的主张，从格物致知上着手，则其最后发展将远为深入。事实上，《大学》中的教学方法，已早为现代教育家所采纳，而且由于西方历年来自然科学的进展，其格物致知的内容，已远为充实。即以今日小学的课本而论，其所能供应的自然界和人类社会的知识，已远较古代圣人所能理想得到的多到千百倍，所以在今天而谈赞天地之化育，已非虚语，不过由于人类的能力的过分发展，反而危害到自然界中其他动植物以至人类自身，而使“与天地参”的想法，更不易做到，也就是已经不能依照古人的简单方法去做到。

因此，为了要将学易中的天道与人道合一的远大构想，使能与《大学》、《中庸》的一系列方法和思维相结合，似可将上引《中庸》的一段话，改为“集天下之至诚，以求能尽物之性，以求能尽人之性，以求能赞天地之化育，以与天地参”。自然，此处所说的性，已非一般通性，而为个别的理，并要由分析的理，以推到综合的性。而所谓至诚，已是学有专长，能安心工作的人的毅力。上面这段话，虽然简单，但已包含现代自然科学家和社会科学家正在做、想要做和将要做的全部工作在内。不过还没有做到有系统的“集”字而已。

综合易学与孔门宇宙观的构想，以今日的眼光来看，可以说..此为中国古代大自然主义的初型，此种主义（爱因斯坦曾主张，尊自然如神，即属此类），在今日世界中，已被逐渐认识，而成为思想界中的暗流。其宏伟规模，可涵盖过去、现在以及将来的各种主张及观点。而且在大自然中，人类只为其渺小的一部分（虽然在目前，仍为有力的一部分）。人类一直想征服自然，但仍然要在自然规律内行事，人类对自然界的渗透越深，自然界反击的力量越大，人类越想在自然界创造舒适的环境，自然更越在大环境中，制出更不利于人类生存的环境，所以可以说，现在仍在人与天争的时代中。在这斗争里，一切人与人争的方式，相较之下，都将黯然失色。也就是说，在所有社会中，其种族差异、宗教派别、社团阶级的斗争，在相形之下，都将成为次要。

五、中国古代的自然观

中国古代自然观，是从实际观察天道所得而推断出来的天道观，是一种从宇宙（天地）的起源想起，推到天地化育万物为止的初步想法。其最早的发源，就是伏羲画八卦之说，即是从太极生两仪，以至划出代表地球上八种重要事物的八卦为止。以后在《易传》中，又将八卦说成每一卦爻，皆可代表许多事物，而且将伏羲氏的阴阳（即天地）化生的想法，指明“天地絪縕，万物化醇，男女媾精，万物化生”，以及“曲成万物而不遗”的各种说法。此种想法，一直延续了几千年。其中除了对太极的解释不一之外，其他都无甚变动。如依照本文前面推断古代人的构想，太极是一种混沌状态，但混沌又是什么，古人不会想到是一种气体，直到西周的伯阳父才直接把阴阳看作是弥漫宇宙间的天地之气（《国语·周语》）。而春秋时代的老子，则以虚无之道代替之，所谓“道生一，一生二，二生三，三生万物”（《道德经》四十二章）之说即是。而其所谓道生一，依据老子的看法，就是无生有的意思。以后庄子继承此种想法，仍以为道在天地先，但仍不能说道为何物。只在其《至乐》篇中，解释其形状为“芒乎芴乎（恍惚），而无从出乎。芴乎芒乎 而无有象乎”。这实际已有气体的形象在内。而荀子则发展出气的思想，认为物质性的元气，是构成自然界的根基。如在其《王制》中，即有“水火有气而无生……”之说皆是。不过其所谓元气，可能仍是一种神化的想法，可能是从人类呼吸的气推想出来。如在其《天论》中，有“天地合而万物生，阴阳接而变化起”，认为此种变化的生机是看不见的，称之为“神”，并将“神”认为是自然界的一种功能，称之为“天功”（《天

论》》这种想法，又已接近了近代科学界的“能”的说法。以后秦代《吕氏春秋》则主张太一生两仪，其说为“道也者，视之不见，听之不闻，不可为状，道也者，至精也，不可为形，不可为名，强为之名，谓之太一”。到汉代《淮南子》又提出“元气”二字，并称为太昭，其说为“天地未形，冯冯翼翼，洞洞属属（皆无形之意），故曰太昭。道始于虚廓。虚廓生宇宙，宇宙生气……”

（元气）清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。故天先成而地后生（见《天文训》），此后在同篇中说“道始于一，分为阴阳，阴阳合而万物生”。总合上面各种说法，可见其所谓道始于一，都是描述所谓元气的形状。而其对元气形成天地的说法，又已接近于近代星球形成的想法。可见中国古人想像力的丰富。此后唐柳宗元、宋张载、清王夫之、颜元等都有元气是万物之本的同类想法。

以上古人的各种想法，都是从表面观察和内心推想所得出的结果。由于古人对昭明的天象，比较能够察觉，所以除了上述各想法外，其对于天文历法方面，也比较能实地观察记录，而能很早地制出历法（相传黄帝命容成作历）。在这方面，如果用目前流行的术语来说，中国古代对自然界的了解，都限于宏观方面，即如《系辞》中的“易简而天下之理得矣”，和“一阴一阳之谓道”二句，在了解自然界，道出自然界的规律的方法，也是在宏观方面综合道出的。至于像西方近代对自然科学方面的许多精微规律，却没有人能够定出。这种对自然界没有精密了解的原因，许多人都归咎于儒家思想，或儒家的被利用，而不知此系有多方面的原因。其一为前面所说的，在《大学》中主张的“格物致知”基础，被儒家自身忽视和误解；其二为老子的虚无之道的主张，迷惑了数千年来的中国文人，一直弄不清什么是道，只知无为，而不知从实际上下工夫；其三，为墨家思想的被罢黜。墨子善用机械，主张兼爱，重利及行侠，因此一方面为秦汉统治者所忌，加以重禁，另一方面亦受当时孟子的反对。此外还可能由于中国人的平

和特性和大而化之的性格，以致不能普及其思想，而无法行道于中国（墨子亦尊神事神，主张兼爱，有类于西方的耶稣，但其善用机械的知识，更胜于耶稣）。因此只留下受黄老思想所渲染的儒家，重义轻利，轻视机心机事，认为这些都是雕虫小技，不予主张，以致在空虚安命的统治下，混了几千年，造成今日被认为落后的局面。

此外，除了《易经》的一系列想法，中国在殷商时代，就认为有五种称为五行的要素，系人类赖以生活和生长的东西，这就是《尚书》的《洪范》篇中所记载的、商末箕子的看法。以后在周末以至秦汉时代，五行说又得到了进一步的发展。除了以五行和五味相连，认为水鹹、火苦、木酸、金辛、土甘外，更列举其相生相剋作用。尤其在中医中应用更广。中医将所用药物，依五行味觉分类，更将人体内脏，分为心属火，肝属木，肺属金，肾属水，脾属土。然后用之在五行中分别治疗。一般人则认为此亦与《易经》有关，但并没有用到八卦结构上去。

六、西方古代的自然观

西方在天道观方面，亦有和中国古代相同的看法。约在公元前五、六百年，希腊东方殖民地——伊奥尼亚的米利都派的自然科学家，如泰勒斯，认为水是万物之源。何那克西曼德则认为万能之源不是水，也不是任何其他原素，而是没有定性和定形的无限者，这已接近于气体的观念。而何那克西美尼则认为气是万物的始基。在同时的意大利的华达哥拉斯派，则认为数是万物的始基，以一为数的基本元素。此后希腊的赫拉克利特，则认为火是世界的始基。到了公元前 500 至 400 年，罗马的恩培多则提出火、气、土、水为物质的始基。而何那克萨戈拉则提出种子论，认为种子是一种无限小、无限多而又具有无限种类的物质微粒。到了公元前 400 至 370 年，希腊的留基波和他的学生德谟克利特，提出了原子论，认为世界的始基，是原子和虚空。原子是一种充实的，不可分割的，肉眼看不见的，数目无限的物质微粒。原子之间有空隙，称之为虚空，原子在虚空中永恒地运动。这种原子论中的原子，已接近于近代科学界所公认的元素。

如将中西古代对天道观的看法作一比较，则可见中国在传说时代（约四、五千年前），即已产生了天体混沌，分为阴阳而化生万物（即太极生两仪以至八卦的想法）的数理上的初步设想。而西方在传说时代，如希腊神话之类，除了将太阳人格化为宙斯，以及少数代表自然现象的神化贵族外，并没有像中国这样的有丰富想像力，有组织的表达自然界的方式。以后到了 2500 年前希腊哲学家才假定水、火、空气、土为构成物质的重要元素，而与此相类的中国五行学说，则约在 2800 年前（殷商时代）即已出

现。这虽然早了一点，但此后一直没有进一步发展。而希腊在2400年前，即已提出更接近事实的原子论。从此亦可见中国文化发展较西方为早，但其对问题的看法，较为笼统（如阴阳论之类）。有偏于综合方面的看法。而西方的观察，则较为细密，并且逐渐向分析方面着手。此种看法，可能与中西民族特性有关。再如在医药方面，亦是如此。中医将症分为阴阳，从人体整体上作出医治方案，并且用复方作综合治疗。西医则专从分析肌理着手，以及用单方药料，对症求速效，皆为其例证。

七、中国古代自然观的转变

在易传之“神无方而易无体”的一段话中，虽然已把天道与人道参合的观念，用简单的想法发挥无遗，而在《中庸》中，虽然也直接提出与天地参的崇高的说法，但由于受时代观念限制，致其起点不同，而只从“诚”字出发，这遂引起中国数千年来的误解，其中大部分要归咎于孟子。孟子在《尽心》章中，提出“尽其心者，知其性也，知其性，则知天矣”。此处之“尽心”，可与“诚”相关。其一系列想法，皆和《中庸》中之“唯天下至诚，为能尽其性……与天地参矣”相同。而其中“知天”之“天”由同章下句之“存心养性，所以事天也”之说，可见此处之事天，仍指顺天（自然）而行之意。但亦含人心中之天理在内。如解之为与良心相当的天理，则已偏离代表整个自然界中之天理。由于孟子主张性善，故此处所指的天理，可能系与良心、性善有关。于是遂由此引起了宋儒的理气论。宋代朱子以为理在气先，其所谓理或天理，主要仍系指人心中所主张的理或人事之理。此后直至清代，此种议论，无甚变化。如果不是引入西方的自然科学及哲学，恐怕今日仍然停留在孔孟教条的影响之下。不过，今日中国人虽然皆归咎于孔孟教条之失当，但仍要知道：今日西方因物质文明过分发达，以至引起精神文明之不能齐步进展，而发生社会上的种种问题，于是又转而注意东方文化，尤其能维持中华民族适度发展的文化，有何特色方面，特别注意研究。此种东西文化之交流，可相互影响。这又是国人所要注意，不要妄自菲薄的

八、古代中国民族的自然主义生活

如根据《易传》和《中庸》中与天地参的想法，作为人类与自然界相处的最高境界，则达到此境界的方法，代有不同。其最原始的方式，即原始人类生活的方式，此时人类穴居野处，茹毛饮血，在极少防护器具之下，与草木禽兽相处，和大自然密切接触，对之无能为力，只能顺天而行。但亦不妨碍自然界之原始运行规律。此种原始生活，从渔猎时代起，到农牧时代，才更多利用天时地利，开垦田亩，作种植之用。此在传说时代的《击壤歌》，即有此描述。其说为“日出而作，日入而息，凿井而饮，耕田而食，帝力何有于我哉”。此种自由自在的生活，主要由于当时人口稀少，耕地丰富，亦表现出太古时代“帝王”的无为而治的管理方式。到了《礼记》的《礼运》所描述的理想大同世界，则人治发挥更大的作用。如“大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。……使老有所养，壮有所用……，货恶其弃于地也，不必藏诸己。力恶其不出于身，不必为己……是谓大同”。其中之“货恶其弃于地也”“力恶其不出于身”即表示人尽其材，物尽其用的古代人与天地参的理想生活。又如孟子在《梁惠王》章中，有“不违农时，谷不可胜食也；数罟不入污池，鱼鳖不可胜食也；斧斤以时入山林，材木不可胜用也……王道之始也”。即表示最原始的保护自然环境与维持生态平衡的想法。至其最后的“王道之始也”则表现孟子所主张的仁政治人的想法。此在当时的政治环境，为生民安居乐业着想，不得不如此说。不能用今人的观点来批评其是非了。

由于中国一直以农立国，数千年来，农民占全国大部人口。其生活倾向于自然，又因中国系一大国家，历来以中原汉族为中心，文化较周围民族为高，因此各族都向中心集拢或侵入。而本来民族，又多安土重迁，不图向外发展。此种生活，一面固和儒家的政治思想有关，但和民族之保守忍让性格，亦有大关系。尤其受儒家之“忠恕”、“仁政”理论所引导，使太平时代的统治阶级对民众之压迫剥削，不如西方贵族阶级之烈害。故虽有“士、农、工、商”四民之分，但每一阶级皆划分不清，人人皆有上进为最高阶级的“士”的资格。因此遂不如西方人民，不堪忍受贵族压榨，而纷纷外出谋生。至于中国沿海人民，虽出外者较多，在海外亦有发展，但多从最低阶层干起，虽有部分人，能在当地发挥其经济势力，但仍愿与当地政府合作，不若西方民族之乐于巧取豪夺，最后占据领地，奴役当地民众，而发展成一殖民政府。此亦中西民性之不同所致。

今再回到中国人古代之自然主义生活来看，在此期间，即使能依照儒家之大同理想生活下去，即假定能在政治清明的环境下安定生活，仍然由于自然科学不发达，以及中华民族之人口政策，终将由于人口膨胀，粮食不敷，无法治理水旱灾害以及外来民族之入侵等原因，以致发生颠覆祸乱，使理想之天地参不能实现。中国如此，外国亦何尝不如此，此所以今日科技之辅助国民经济发展，增加工农业之相辅相成，以及更多了解自然环境，能加以适当控制的作用，使人类能进入更合于理想世界生活之可贵。

九、近代西方科学发展的影响

今日西方的科学发展，虽然早于中国，不过仍然要从 17 世纪算起（约在中国清初）。从这时起，直到 19、20 世纪，自然科学有了重大的成就，这已是众所周知的事情，不必多谈。而其结果，又引起社会结构的大变革。尤其是应用自然规律的导想，以发展社会科学的一系列想法，使社会科学内容更为充实，和更具客观性。这种变革，从东到西，从南到北，已没有一处不受到冲击，也可说没有一处不引起文明上的进步。事实上，不论何种种族，何种阶级，其整体智力，皆不会相差过远。在今天交通、通信发达的情况下，任何一处的新花样或新发现，皆可以迅速传布到全世界，而引起仿制和利用。即不管如何封锁保密，只要一句话，一件东西可以制出的消息传出，就可在全世界或先或后的仿制出。最后总会达到全世界科技进到同样水平，经济同样繁荣发展。即使有些国家，可能利用其目前科技较为进步的条件，在已不能利用其经济优势作政治资本，来维持其世界霸权的情况下，首先发动军事侵略，而在此核能时代，一旦发动战事，对核国家和无核国家都是一场灾难。此实为对现时代科学文明一大讽刺，而且使中国古代的避免机心机事的哲学思维，成为一个最好的印证。总之，今日东西方之互相猜忌心理，如不消除，则世界将永难达到和平共存的目的。

根据易理所提出的与天地参的理想，应系如何能够延长人类生存的时间，直至与天地同寿的境界，即系不谈人类自相残杀的问题，而专谈人类与自然界生物以至无生物和谐相处的问题。今再回顾本世纪的科技知识大爆炸，人类已能移山倒海，上天入

地，撒豆成兵（生物技术）。此种古代神话，已由大自然界的渺小人类，加以实现，以至使人在天地间的重要性，提高到能够影响自然界结构的程度。人类活动范围，已可自地表到地里，自地球到太空，自物体表面到物体的微细内部。亦即已达到中国老子所说的大至无外，小至无内的境界。在此情况下，人类已能觉察到其与大自然息息相关。一面因有能力做到和大自然和谐相处，但一面亦能破坏大自然，以使人类和一切生物毁灭。所以人类的命运，仍然控制在人类自身中。

在这一切活动中，自然科学以及自然科学家，实站在主导地位。此类科学家，因其活动范围，主要在于物性人性方面，其本身亦已被物化。反而能够客观看待社会实况，更能感到社会现存各项工作，对自然破坏的危险性。因此有经验、有修养的科学家，如爱因斯坦等，能够在发生社会危机之先，发出呼吁，为保存人类做出适合工作。于是可看出将来世界趋向，要由自然科学家和具有相当自然科学修养的社会科学家，负起维系世界和平和人类生存的重大任务。

上述各种危机，事实上已受世界各方的认识和注意，于是有保护自然环境，和维持生态平衡的倡导。不过另一方面，有些发达国家，在创造人类更舒适的生活方面下功夫，迎合人类弱点而取利，以发展其经济优势，以致能源及物质的大量消耗，和发生意想不到的新困境。此种矛盾现象，互相冲击，最后仍然要国际间有远见的人士，互相协调，才能达到理想的和谐局面。

今日世界上，虽然宗派林立，利害不同，互相矛盾，但由某一霸权，称霸世界的可能性，已逐渐减少。而每一国家，或每一集团，皆在求其内部的经济的发展，民生的安定繁荣。在此目的下，有能力、有科技基础的国家，皆向集中发展科技方面进军。如建立“科学城”之类皆是。此类科技集团，虽皆偏于求新立异，以求本身的经济的发展做主导，较少从全球上着眼，但仍有一种趋势，可以看出，即如需要大量科技力量，而和全球人类有关的项

目，远之如太空探索、生命奥秘，近之如保护自然环境、人口控制等问题，除已分别着手研究外，并有向合作方面进行的趋势。事实上，有些较浅近的合作项目，已早由世界有远见的人士提出实施。先从竞赛上着手，如体育、音乐、科技的国际竞赛之类皆是，故如能在迫切需要的项目，在维护大自然环境的目标下，先从各国或各集团本身，在维护其自然环境上下功夫，然后由国际团体发起此项成绩的展览竞赛，当更有促进功效。至于所谓生态平衡问题，人类目前似只从人类立场，去寻求其他生物对人类需求上的平衡，并没有想到人口的过分膨胀，亦为生态平衡上的一大问题。从这方面去看，节育问题似更有特殊意义，故在此方面作一适当竞赛，亦为当前的问题之一。

此外，由于自动化科技，已由工厂、公司、办公室进入家庭。此种趋势，将使人类劳力工作，减到最低限度，并使社会机构大为改变。因此，如何使人类在工作以外的业余时间，作适当安排，将成为社会科学家或社会工作者的一大课题。自然康乐问题，将为一个解决的方法，其中可能反要将劳动作为一种消闲的方法，而文艺、音乐、戏剧、体育等活动，将会吸收大部分工作人员及吸收大部观众。此虽为自然科学以外的一个问题，但人类的安定生活，可能靠此维持，则仍属于自然界能和谐相处的问题了。

十、现代中西文化的交流

中国自清代以来，西方以其科学的发展优势，向以古代文明自豪的中华民族进袭，使中国式文明毫无防护能力。给中华民族带来深重灾难。这可以从鸦片战争算起，由此而引起社会动乱，民不聊生，延续了百余年之久。但另一方面，客观上也促使中国社会体制向现代化方面前进，同时接受西方科学潮流的影响，使教育制度、科技研制方面，皆能随着时代的脚步进行。当前，我们怎样对东西方文化交流作些贡献，则为一个值得思考的问题。

事实上，由于最近数十年来，东西人材的交流，中国人已以其特有的传统智慧，在自然科学方面，对世界开始有了一些贡献。而此种传统智慧，可远推到数千年前八卦制出者所遗留给后代子孙的智力影响。又如《易传》和《中庸》所提出的天地参观念，比现代的自然界和谐相处的想法，早了几千年。虽然其内涵的层次不同，但已表出中国人的大而化之，神而明之的综合远见观念。此种观念亦适合于近代由分析进入综合趋向。中国人可能以此能作综合工作的特性在最近将来加以发挥，为近代科学界作出一些贡献。至于中国数千年来的儒家思想，是否能在现代发挥作用，亦为一颇有兴趣的问题。不妨试作一分析如下。

儒家孔孟主张仁义，其“仁”字可分为当时统治阶级所施行的“仁政”，以及个人行为之“仁爱”。其仁政以爱民为主。如将目前世界各国的现势来看，没有一个国家说它没有施行仁政，没有一个国家说它不为人民利益着想。此因一方面由于世界民主思想发达，信息公开，有大众舆论代替古代谏臣，对统治者监督批评，以至于国际间的相互对照评比，已使独裁专制者的统治越来越困

难；另一方面由于世界经济逐渐发展，很多国家已有能力为大众兴利除弊，至少能使人民可以从粗求温饱开端，逐渐进入小康情况。也就是说，中国儒家几千年来主张而不能实行的仁政思想，已不止限于中国能以施行，且已向世界范围进展。至于个人的仁爱思想，在国家施政适当，经济发达的地区，亦已使人与人之间有能力互助，而得以发展。但是其中有一点，如孔子所主张“克己复礼为仁”之说（见《论语·颜渊章》）可能尚未为西方人士所认识。此点当在后面再谈。关于义，今只就国际关系来看，以“济弱扶倾”当作国际间的义举，则目前国际间对灾难地区加以救济的“济弱”事迹，倒是不少。但是所谓“扶倾”则要看各国所形成的集团关系而定。即若非同一集团，则不但不会扶倾，而且要加以振振有词的颠覆活动。又如目前流行的恐怖组织，亦有种种藉口，进行对无辜人士的屠杀绑架。这在中国古代人的眼光中，都是不义之举。而对主张中庸的中国儒家，只能叹其为极端分子所为，而无能用中国道德标准来衡量了。至如前面所说孔子告颜渊以“克己复礼”之克己，以及同章中告仲弓问仁之“己所不欲，勿施于人”，对司马牛问仁之以“仁者，其言也讱”（忍）相告，皆是从恕字发出的同义词，所以如用得恰当，这一恕字，可能是儒家对西方精神文化上的一个针砭药剂。自然，这种中国人几千年来处的方法，要归根于中国文化发展较成熟的一特点。总上所述在世界各民族互相交流，日趋成熟之中，此由恕字产生的和平相处，以及中庸思想之不走极端方式，将发挥一些重大作用。

此外，中国儒家的伦理观念，向受世界注视。此伦理观念的中心思想，为一“孝”字。中国古代借此一字，以维系大家族制度，故孝之扩大意义，不止孝父母，而为孝敬家族中之尊长。但以前由于农业社会的人口流动性小，及需要劳动力关系，家族关系较为密切，故伦理之孝（及悌）得以维持。而国外因社会结构与中国不同，且在工业社会中，人口流动性大，故不但外国没有中国式的大家族制度，甚至中国在进入工业时代后，大家庭

制度也早已解体。于是此伦理观念，不但不能实行于外国，即在中国现社会中，亦已大为薄弱。可见由于工作关系，大家族制度已为大社团制度所代替，更由于国与国，人与人间的交往频繁，对自然界的认识加深。大社团制度亦将逐渐解体，融合而使人成为大自然界的一部分，亦即真正做到与天地参的境界。在此种变化中，中国式的伦理观，亦将逐渐扩大。如将“孝”改为“敬”，将孝敬父母改为敬畏自然，亦即孔子的“畏天命”之意，则更能具体实现。事实上，此种扩大观念，在中国亦早已有之。如所谓“移孝作忠”，和“亲亲而仁民，仁民而爱物”之说皆是。尤其后者，儒家的由近及远的推己及人想法，充分表出中国人的实事求是的观念。故此种自孝亲而后推广到敬畏自然的做人方式，实可作为西方或全世界在物质文明过分发达后所产生的精神空虚感的一种针砭药剂。

十一、人类前途的预测

本书前数章，曾用八卦循环方式，来作生命四季循环的预测，此种方法，亦可用于整个人类在地球上的生活周期。今不用八卦的机械模式，只从变易律来看，生物有生必有死，人类亦应如此。从人类诞生的春季，到人类活动能力最强的夏季，以至活力渐减，终至毁灭的秋冬季，此种变化，终必到来，而其每一季节周期，究有多长，在没有足够科学数据作为根据前，只能就目前一些极少事例作一些假定。

今就地球上可以利用的能源做根据，从其被大量消耗的方式来看，最后只有希望直接利用太阳能，由于太阳能供给地球的能源，有一定数量，故到此时人类所能消耗的能量，就要以此为极限。因此可以假定人类目前，在地球活动的季节中，已到夏季中期或末期。今再假定每一季节周期，为一万年，即从人类在五千年前有文字记录时期，当作夏季初起，则到了五千年后，即为夏季末期；而其秋冬期，当在五千年后到二万五千年后为止。如此假定，可能过于短促，则可假定以一百万年为一季节周期。在人类诞生时算起，到百万年后为春季，再后百万年为夏季，并由人类近代在地球活动剧烈的情况，当其看作相当于人的壮年期的夏季中期。则人类在地球上活动的时间，尚余二百余万年。而且此系假定人类在地球上的正常寿命，不包括意外事件，如人造灾祸和外星来的灾祸在内。

中国古诗有说“人生不满百，常怀千岁忧”，今离此人类老死的时间尚早，但好幻想的人类，不妨幻想此种时期到来的情况。今以地球上的生物生活为例，可能在此时间，有一段人类冬眠时

间。人类活动减到最小，宗教思想将转而活跃，佛家和道家思想将重新复活。尤其老子的“道生一，一生二，二生三，三生万物”之说，将被提出而重加以认识，并在最后一句，加入“万物归于道”一语。总而言之，即无生有，有归无，或出道（有）复入道（无），或太极归于太极，或如西方在丧礼中的祷词，“尘土归于尘土”之意。亦即人生或人类的最后归结。

附 录

论 人 性

人性最复杂，不但各个民族有各个民族的特性，就是同一民族，也是每人各有其自己的性格。中国古书《左传》中，即有“人心之不同，各如其面”的说法，最足于表示这种复杂性。所以如果要写出一本人性的书，就是写上洋洋百万字，有如英国休谟在1739年——1740年所著的人性论之书，也不能描绘得详尽。但如果只从基本人性上着想，并从此讨论其对于群体的作用，则似乎要更为简单，而且更能为人们所了解。下面就将人性分为本性和群性来谈。

本性。什么是人的本性，如果依照孔子在《论语·阳货》篇中所说的“性相近也 习相远也”的说法，则这里所说的“性相近”的意思，就是人性有相通或相同之处。可能是指基本人性之意。而这也可能是指人性善恶相近而言，所以下面才说到“习相远也”。不过这两句话，并没有明指出什么是基本人性。

其次 如从《中庸》首章首句之“天命之谓性”一语来看，则可简单地解释为性由天生（包括人性和万物之性。而天命可解释为天赋，或自然赋与，并非神命之意），而且此句可和《孟子》之《告子》一章之“告子曰：生之谓性”相联系起来看，可解为有生即有性，但也还没有说出主要人性是什么。不过如将告子这句话，解为人性求生，则可和同书中告子之另一句话“食色性也”相通。因为人由“食”得以维持个体的生存，由“色”得以维持生命的延续。这种求生的欲望，普遍存在于生物界，所以这种欲望是第一性的、先天性的，不必通过学习而后知，也可看作无意识的，所以可以称之为基本人性，以至于生物之本性。这种想法，在哲学家眼里，可能看作过于庸俗，而在大众心目中，又可能被认为理所当然，而

没有给予注意。但是整个人类社会，以至整个生物界，就在这种意识中，作生死存亡的斗争，产生了翻天覆地的历史事件。过去如此，现在如此，将来亦如此。

求生的意愿，虽然人类和其他生物共有。但人究竟和一般生物不同。其不同之处，可用现代人常用的求发展一语来代表。这种意愿，中外古今人士皆所同有。而中国古代思想家，如孔子、老子等一些，则特别主张要加以克制。其后儒家之孟子，则用人性本善论，根本上否认这类人欲之存在。而荀子则直接指出有此欲望之存在，但归之于性恶之例。他在其所著《性恶》篇中，有“今人之性，生而有好利焉”一语，即是求发展意愿的更基本的说法。此处之“利”字，有二义，一为求多得，一为求利便。多得由恐惧缺乏之观念转变而来，虽亦属于求生存之一种变相，但已为第二性的，有意识的。求利便则由懒惰畏劳心理所产生，和求生之意愿相反，亦为第二性的。所以人类求发展的意愿，产生于求生主存意愿之后，为后天性的。所以古代哲人皆要加以克制。但如将少数人多得，发展成为多数人多得，人体劳力改为机械劳力，则又成为现代求发展的新趋向，以成为改善人类生活的一种新要求，而此种意愿，就在近代产生了惊天动地的事业。至于此种发展，要到何种境界为止，是否有所限制，又将成为人类生存前途的另一课题了。

今将上述二种基本人性，并入于习用的爱、恶、欲三种情操上去看，则爱属于求生，恶属于恶死，亦为求生之一种形态，而欲的范围更广，既有求生之欲，也有求发展的欲在内。

今先从爱字说起，有男女之爱，有父母爱子女之爱，二者皆属于求生命延续之下意识，为先天性的。而婴儿之爱父母，则为求生存之意愿所自动启发，亦为先天性的，但子女长大后，其对父母之敬爱，半由天性，半由感恩或敬畏而来，为有意识的。至于生物的爱幼倾向，不但人如此，动物也如此，且不限于同类，如狗对小猫喂乳，母狼哺育小儿之事例皆是。此亦属于求生命延

续之一类，但亦由此对幼弱生物，不怀恐惧心，只有同情心，为一种推己及人的求生意识。此种意识，孟子称之为“人皆有之”的“恻隐之心”，由此意识扩展而成为爱同类、爱国家、爱民族以至全人类。

至于“恶”，则基本由于恐惧而来，幼儿亦知怕生人，就因为恐惧被伤害之故，又是求生的另一种表示，亦为第一性的。故求生恶死之恶，都属此类。至于对美丑的爱恶，其发源由于不习见而来，已和社会环境有关。这一社会认为美的，那一社会则认为丑，已加入社会经历、环境因素在内，故已为后天性的。

中国古代谈及人性，多从性之善恶上着想，如前所述，孟子主张性善，在《孟子公孙丑》章中所说的，“无恻隐之心非人也，无羞恶之心非人也……恻隐之心，仁之端也，羞恶之心，义之端也。”而所谓恻隐之心，即由爱幼怜弱的同情心做出发点，而羞恶之心，则从惧死求生，推己及人的同情心发出，此二者再扩大之，则成为爱人类之仁，和去恶助人的义。故孟子的性善论，是专从人性的爱恶方面，向善处延伸得出，而没有谈到人类的利己心。至于荀子的性恶论，则专从人欲上出发，主张不加以教育引导，将向邪恶方面发展，如在其《性恶》章中，有“人生而好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉。生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉。生而有耳目之欲，有好声色之欲焉，顺是，故淫乱生而礼义亡焉。”由这几句话可见荀子不谈“爱”字，而从好利和耳目之欲上谈起，已属于求发展之欲上之一类，再加以顺是，使人欲向“恶”处发展和孟子之向“善”处引申，皆是各人的主观不同所致。事实上，二子之谈人性，并不如告子之客观。告子之谈人性除前面所引用的“生之谓性”和“食色性也”已直接接触到问题之核心外，更主张人本性无善恶之分，又说人性有善有不善（意指成人在社会上之行为表现），皆为持平之论，至其在《孟子·告子》章中有“性犹杞柳也，义犹桮棬也”以人性为仁义，犹以杞柳为桮棬之说，则又和荀子主张用教育方式，从事

实上，使人向善的主张相合，而孟子则在同章加以辩驳，其理由并不充分，都属于孟子好辩的偏见。因此引起中国数千年来，不在本性上下功夫，只从性之善恶上立论的失着。

虽然人的本性，无所谓善恶，但为了要维持社会秩序和发展，总要有能使大众相互爱护，相互合作的仁义行为的存在。这就是荀子主张从恶性转向善性，孟子主张顺人之善性引导之，使更趋于完美，以及中外古今教育家的教育主张之所以产生之原因。

反观中国古代教育，一向以读“圣贤”之书，即采取以德育为主的教育。受教的士人，无一技之长，专以取功名、得高官厚禄为主，结果产生大批剥削阶级。大部为官者，不知如何发展经济，为民生利。历代陈陈相因，以致造成后来的落后局面。而现代教育，则主要重视智育，此点固为教育上的一大进步。但又由于社会上过分重视经济实益，引发群众的利得心理，以致产生许多歪门邪道，损人利己的行为，败坏社会风气。于是关心世道人心者，又提出要注重学校教育。其实细考现代基本教育（如中小学教育）过程，由于经过历代世界教育专家的修订，已几无不完备，但其重点，似乎有些偏差，尤其物理、化学、生物（即小学课程中之“自然”部门）培养不够实在，以致受教育者不能实地体会自然界规律，不能实际从这种如影随形的教条中汲取教训，使学生不能向正确方向发展。例如目前一般中小学校重点，专注于语文、数学二方面，语文固为学习的工具，必须掌握到，而数学之学习，目前只为了升学关系，强迫学生加强学习，致使其放弃了其他与性向有关的学科的注意力，将违背教育原理，亦不会产生良好效果。今如从人类所处的环境方面来看，人必须生存在社会中，故社会科学在教育上应列为重点，此点亦已受重视，尤其在初级语文课中，以故事方式表示，易为学者所接受，惟如过于注重教条式的教育，则因社会人事规律的因果关系，不很明显，尤其在混乱社会中，常常出现相反的因果关系，反使学

者失去信心，产生厌弃心理。但如从人类所处环境的另一方面来看，人类系处在较人类社会远为广大的自然环境中，因此对自然科学的教育，亦很值得重视。尤其自然界现象昭明显著，其规律之因果关系，如影随形，随时可用简单实验，显示于幼小儿童的观察中，以及深印于其心灵中。由此可以提高其对前人所提出的规律的信心，以及扩展其心胸到更广大的境界中去，而减少其私欲。这种教育方式，似乎远比用枯燥而恍惚的道德教条为有效。所以说，在初等教育中，要特别重视“自然”科的教育，同时减少一般学生的数学课程，注重用实验表现自然规律的方法，力求其能普及到每个儿童，以避免因畏数学上的困难，而不能接受对自然界的体会。此外，除自然的规律外，自然界的韵律，如表现自然的音乐、图画、诗歌之类，也要视儿童的兴趣，加以培养，此类基本上注重“自然”教育的方式，中国孔子在《大学》中早已提到，以格物致知为修身之本，惜后代儒家，不能从此发挥。实可以为之长叹息。

群性。如要研究人类的群性，最好从观察动物的群性上开始。在昆虫世界中，以蜂蚁之社会组织，较为完整。今以蜂群为例，蜂群有蜂王、雄蜂、工蜂之分，几千万年来，各类蜂各按职司行事，以维持其群体的生活。其组织特点为，蜂王以母性社会制领导蜂群，并和雄蜂交配，以延续其种族的生存。工蜂则专管劳动，如采花酿蜜，构筑蜂房，哺育幼蜂的任务，以维持整体的存在。此在人类的眼光中，是一种奴工性质。但因其生理关系，不能离蜂群而独自存在，故此类社会永远不会发生叛变行为，只在群中有另一蜂王，在幼时逃避了原蜂王的刺杀而长成后，才会发生分群行为，而率领一批蜂群，另行组织“政府”。此种新陈代谢的分裂方式，亦系为维持领导者的活力而作出。总之，在蜂群中，除了蜂王刺杀有成长为蜂王的幼蜂的凶杀事件，以避免蜂群分裂太过外，并没有其他自相残杀的行为。与人类社会的变革情况，大不相同。但此低级动物的生活方式，完全与其生理结构有

关，其群性之维系，皆由本能而来，不适用于人类或高等动物。

在较为高等的动物中，如雁群、狼群之类，由于其个体发育完全，独立性能高，故其组织不如蜂群严密，但亦需要有强力者作其领导，以维系群体的安全，以求群体的存在。其群性亦系一种求生的本能作用。至其领导者之间的争权行为，完全系一种换代作用。不过，即在凶猛的狼群中，其夺权斗争，亦只存在于二个强力者之间，失败者自动让位，并无内部结党，互相残杀的局面，更无二个狼群相争夺地盘，以致杀尽对方为止的情况发生。

此种群性，一直维持到类人动物，如猴群之类，皆是如此。不过到了更高级的类人动物，如黑猩猩之类，则这种同类间的和平

（或称之为文明）特性，就有所改变，而更接近于人类社会的争斗行为。例如根据荷兰生物学家瓦尔特博士的观察报导，在有四个雄猩和九个雌猩群中，以一个强大的雄猩为首，一向相安无事，但有一天，另外一个雄猩，向首领发起攻击，稍后另一雄猩，亦加入叛变阵营，其余皆维持中立。终于原来的首领，被迫下台，后来者当上首领，奇怪的是，不久原来的首领，仍然得到群中九个雌猩的拥护，仍然听从其一些领导，这可能是原来首领的经验和智力，发挥了作用，由此可见体力和智力，在猩猩中都具有同等作用，已接近于人类的社会行为。此类观察，在1978年，美国地理学会的一项记者招待会中，美动物学家古多尔博士，亦有同样报导。在其报导中，除曾发现猩猩群中，有内部叛变行为外，并发现有二群原来和睦相处的猩猩群中，忽然互相攻击，最后关系日渐恶化，直至一群攻击了另一群的地盘，并杀尽对方为止。此种残忍行为，可能系由于进化到人类过程中，由利得观念发展而来。

由以上各项观察，可见在大部兽类群体行动中，其不会产生内部结党叛变的原因，可能是：（1）首领的得利欲不大，食求果腹而已，无须奴役部下多方供应，故可以维持群体的共存关系；

（2）领导阶级人数少，即如猴类，除猴王外，其护卫人数，亦

不过数个，因此其饮食需求，亦不会危害到其他弱小部下的生存；（3）兽类敌人多，随时在准备战斗自卫中，不敢自相残杀，以减少其自卫能力，故只要是同类兽群，皆互相结合，以作防卫准备。事实上，此种防卫工作，不但存在于同类兽群或鸟群中，即草原上不同类的弱小动物群，亦有相互报警的防卫行为。以上几点，都可以为求生存的人类所借鉴。

人类的群性，基本上仍由二种本性做出发点，即群体的求生性，和群体的求发展性。再加上领导者和领导者所用以启发群众和组织群众的共同信念，以及一些被激动的群众心理的忘我精神。人类在原始状态时，独力不能防卫猛兽的攻击，故需有群体行动，以维持生存。此种求生之方式，虽亦为第一性的，但已加入数千百代的痛苦经验体会而来，此种群体模仿个体的结构，有首领带头，有群众做其手足，还需要一些有如个体自信力的共同信念，以维持整体的团结。在原始部落中，其共同信念，即由家族的亲和力和互信组成。此后更发展成为多家族的民族荣誉感，再进而为多民族的共同信仰如“神”或所谓“真理”的信念。但是不管那一种信念，如果不和群体求生意愿相结合，都不能凭一些理想来达到整体生存的目的。等到一个群体能够独立存在时（有如个体成人，能自立时），则求发展的欲望，即随之而产生。此时其共同信念可能仍然不变，但为了要扩大其占有有力，常常一面用其自以为是的信念，推行到敌对的一方，一面用武力做辅助，向对方进攻，此时若不能和对方的求生意愿相结合，而危害到对方的生存时，则产生一方求发展，一方以对抗求生的矛盾状态，在力量对比不大时，求生存的群体，常常最后克服求发展的一方。于是另一方的信念丧失，群众解体，群性亦随之而消灭，这种反复斗争的方式，数千年来一直没有改变，其所改变的，乃是各方赖以维持群性的信念内涵。

大致言之，到目前为止，仍以民族群体的群性，较为显著。每一民族，各有其历史文化和区域特性，其团结信念，即为该民

族引以自豪的优越性和荣誉感。在各民族形成的初期，皆有一番艰苦奋斗的求生历史。等到此一民族成熟壮大后，就会凭着过去成功的信念，向外发展，这时就要和另一民族发生斗争。近如二次大战中的德国纳粹主义和日本的大和魂主义，即为其实例。这二个民族虽然在开始时猖狂一时，但等到他们的独霸野心，一旦被多数民族了解后，为自身生存，群起反抗时，就再也无法施展，终于自食其果了。远如中国元代之成吉思汗，以其沙漠民族的强悍作风，横扫欧、亚、非三大陆，雄极一时，但不久其帝国疆土，即山崩瓦解，亦是求发展和求生存对抗的后果。至于另外一种利用超民族、超人类的信念，如“神”或“真理”的信念来维系群众，建立群性的群体，其作为较为高明。但亦只在此群体初建立，并与求生力量相结合时，才能发挥作用。而等到发展到相当时期，想要用其“神”的观念，向另一群体灌输，并和这一群体的“神”对抗时，其结果仍然是求生群体的意念占优胜的取胜，或僵持不下。例如，耶稣教在初起时，因为多数群众受罗马贵族的压迫，在生死关头，为耶稣和其党徒，用一种教义，吸引下级民众，与之对抗，终于发展光大，成为盛极一时的教会组织。但等到此教会受一批野心家所利用，想要向近东发展，而和阿拉伯的回教徒和拜占庭人发生冲突，以引起所谓十字军的战争时，就屡次遭到失败。这时各方都为他们自己的“神”，或自己的求生真理作战斗。虽然罗马方面求发展的力量较为强大，但终为求生的一方顶住。

总之，在求生的一方，因已到群体的生死存亡的关头，无后路可走，所有群体的成员，不分上下，都随时有死亡的威胁，已不要计较你我的利害关系，所以这种生死与共的群性，最为强烈。而在求发展的战斗一方，其目的在求掠取，求利得，除了受群众心理所激发的忘我精神，可以在战场中发挥一时外，并不能持久，这种群性所产生的力量较为薄弱，为其致败之因。

以上系在二个不同群体间所发生的对抗关系的问题。而在

同一群体中，由于存在着统治团体和被统治团体，或统治阶级和被统治阶级的关系，当此二个阶级，在利益上互相协调时，此群体的群性，就发生融合性，而能和谐相处。但当统治阶级过分剥削被统治阶级，或其施政严重违反被统治阶级利益，使大部群众有不能生存的威胁时，就又要发生求生存斗争。此种斗争，在历史上永远存在。中国历代王朝的更迭，即由于此。由于在人类阶级社会组织中，永远存在著统治阶级和被统治阶级，所以此两种阶级的斗争永远存在，不过其构成的主要成份不同而已。在统治阶级被推翻后，新兴阶级常恣意屠杀对方。有如前面所述的黑猩猩屠杀对方一样，然而由于人类文明，日趋进步，当人类历史进入成熟期，可能会发生不流血的政权和平转让期。其端倪首见于 17 世纪中期，英人将专制政体推翻的所谓不流血的“光荣革命”。和中国满清专制政体被推翻后，其王室后裔仍受到优待。当统治团体被推翻后，在被统治团体中，如产生一适当首领集团，用适当的口号和方法，维系群体的群性，则此群体又可安定下来，向求发展方向进行。

当一个群体，在建立起来之后，如外敌已几被肃清，而可自立存在，要向社会建设方面发展时，一方面由于建设工作，更耗时间，其成果不如战争的明显。一方面由于无敌人存在，即不必作生死存亡的斗争时，其奋斗意志，即转趋松懈，转而向寻求利得或寻求安逸方向着手。而且此时，除需要劳力外，还要大批有智力者参加工作，此时，如群体中，无适当的教育，即无法认清劳逸的分野，因此，可能有许多错误认识，引起不积极工作的人群，在一群体中，求安逸不积极工作的人愈多，则劳动体的负担愈大。这时又发生求安逸者中间的对抗。此种对抗，多半产生于统治团体和被统治团体之间。尤其是，当统治团体的人数比例上升，而不知自行克制时，则被统治者在心理上认为所可取得的利益就比例下降。而对于维系此群体的群性就发生危机，此所以统治团体的品德的影响力非常重大。有如孔子所谓“君子之德风”

之意。但另一方面，由于被统治团体的人数众多，如果稍为放松，则其实际的消费量，将远比统治团体的多得多。此所以双方都要适当的予以克制，才可渡过建设期间的难关。此点在日本民族群性中，表现得非常明显，而产生了良好效果。这已是众所周知的事件，不必在此多说。

上述人类求发展和求利得的本性，当发生在群体和群体之间时，固然要发生冲突，而被认为属于恶性，而加以克制。但发生在人和物之间时，则短视者又加以鼓励，认为有创业性。事实上，此种发展，亦有限制。目前亦已受社会上有远见的人士所注意。究竟地球上空间有限，物质有限，而人性求发展的欲望无穷。故如何在此间取得整体的协调，亦即如何使统治地球的人类群体，发挥到最大合作的程度，实为目前的一大课题。

孔子的自然主义思想体系

历代对孔子思想的研究，都以《论语》为主体。由于《论语》中多记载孔子之平实言行，且偏重于人伦方面，因而对于孔子的自然观方面的宏伟思想体系，反被忽视。至于宋代程朱二氏，虽然把《大学》、《中庸》引入孔氏思想体系中，而加以评注，但由于当时（甚而到了民初，仍是如此）的自然科学不发达，无法了解《大学》中格物致知的真义，以致偏重于诚意正心的说法，专从人性上着手，也失去了孔子对物性，亦即对自然界重视的原意，以致没有从此整理出孔子的更宏伟的思想体系。

1. 孔子的自然观或天道观，大部见《易经》的《系辞》中

在《易经》中，其八卦的创造者的主要思想，为阴阳化育万物。例如八卦的发展，系由阴阳二爻开始，发展成为四象。以至于代表天、地、山、泽、水、火、风、雷八种主要自然事物的八卦便是。再如在相传为孔子所著的（此说见于《史记·孔子世家》）《系辞》下传第五章中，即有“天地絪縕，万物化醇，男女媾精，万物化生”之说，即直指此意义。孔子由此意义，而想到要先从分析物性着手，然后才能了解到综合性的阴阳化生之意义，所以产生了《大学》首章的格物致知之说。又如在《论语·公冶长》一篇中，有“子贡曰，夫子之言，性与天道，不可得而闻也”之语。此处将性（应解为包括人性在内的物性）与天道合言，即表性与天道有关。且天道系表自然之道（朱子集注，即作如是解），可与易理相通。又如《论语》中的“畏天命”和“知天命”的天命，亦可与天道相通。有如朱子集注所解，可解为物理与事理相结合的必

然结果。而非如后代曲解为神命或王命之说。事实上，由于孔子在一般言行中，较少谈及天道（即子贡所说，不可得而闻也之意），因之被后人所忽视。至于孔子的一贯思想体系，在《论语》中，即有二次被提及，一为孔子对子贡所说的，“予一以贯之”；一为对曾子所说的，“吾道一以贯之”。此种一贯体系，曾子解之为，“夫子之道，忠恕而已矣。”可能当时曾子尚未了解孔子全意，只从忠恕，亦即诚意，正心上着想。然而此后曾子在《大学》一书中，即补充之为：从格物、致知开始，以至诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下的一系列人事方面的发展方式。

此外孔子的天命说或天道观，亦可从《中庸》一书中看到。即此书首章所说的，“天命之谓性、率性之谓道”二语。此二语之第一句，可解为性由天生。而第二句可解为顺性而行，可得到合理的发展方法。所谓性，又应指包括人性在内的物性。因此，顺性而行，可了解到或得到自然界的规律，和人类社会的行为规范。此已包括了自然科学和社会科学的方法在内。然而由于过去对自然界的不深入了解，以致于偏重人性。于是其所谓天道，亦偏重于社会行为或个人行为的人道。

上述《大学》中的从格、致到治、平的一系列想法，一般皆专从人性、人事以至政治方面着想。惟《中庸》一书，则提出要赞天地之化育，以与天地参一系列想法。如将此想法，和《大学》中的从格物、致知（先了解物性）推论到平天下的想法相联系，而以平天下解释为；做到“民胞物与”的太平景象，则可以与“天地参”语相印证，而成为孔子的整个自然主义的思想体系。此体系的开始和终极目标，都和现代科学界所提出的，要和大自然和谐相处的大自然主义相合。可惜中国过去数千年来没有了解到此种深远的思想体系。（甚至现在，仍然如此），没有了解到中国的传统文化中，包含了现代思想在内，以致产生了一些全盘西化的谬论。

2. 孔子学易的时期和学易的困难情况

在《论语》和《史记》的《孔子世家》中，都有孔子学易的记载。在《论语》中，有“子曰，加我数年，五十以学易，可以无大过矣”，《史记》中亦有同类说法，但缺“五十”二字，并认为此系孔子晚年之语。后人遂认为“五十”二字，系卒字之误。但如此更不易解。其实如将《论语》所记，解为孔子晚年惜其学易之不早，如早几年，在五十岁时开始学易，则可以对易道多了解一些，而不致在所著解易的易传中（亦可能为个人行为中），少发生一些错误，倒很讲得通。所以孔子学易，可能到五十四、五时才开始。

关于孔子学易的困难情况，在《孔子世家》中，即有孔子学易，致韦编三绝，就是系简书的带子，断了三次的说法。又在《庄子》书中，亦有孔子从数字和阴阳之理上，各攻易若干年，仍不得其解之说。此虽可能为庄子之寓言。但可看出《易经》之不易解。孔子如此，后代数千年来的易学家，亦何尝不如此。其主要在于八卦的卦象和卦名，无合理的联系可供解释。以致阴阳化生万物的想法，不能从八卦以至六十四卦上推论下去。至于文王将六十四卦的卦名，改用人事或器物来表示，更使卦名和卦象发生更大的脱节。而《说卦》传中，又将八卦各卦代表许多事物，勉强凑合出阴阳化生万物之说。但牵强附会，毫无义理可言。且是否出于孔子之手，更不可定。因此，遂使《易经》在中国数千年的历史中，成为神秘的经学。不过，当时孔子所想用分析的方法（即从格、致方向着手），去解释易理，虽然困难到得不出合适的方法，但他从易理的阴阳论调中，倒找出一个综合性的规律。这就是易传《系辞》中的“一阴一阳之谓道”之说。此说当在以后再详加说明。

3. 孔子天道观体系的传人

上面已说过，孔子曾将其一贯思想体系，向子贡和曾子提示过。但其实际属意，且实际已接受其一贯思想的传人，乃是颜回。在《论语》中，孔子曾多次称许颜子之能。如“回也，其庶几乎，屡空。”其中之“庶”字，朱子解为近道（夫子之道）。又如颜子称叹孔子思想体系之高深，有“仰之弥高，钻之弥坚，觐之在前，忽焉在后”语。此种高深思想，应非颜子已受教而又能身体力行的仁道。（孔子曾称许颜子，有“其心三月不违仁”语）故可解为此乃孔子对一般弟子罕言之“性与天道”之论。惜颜子早死，不能帮助孔子在此方面多所发掘。故孔子在颜子之死时，有“天丧予，天丧予”之哀叹（此叹乃痛心至极时之口头语。有如一般人，在痛心时，直呼天老爷或上帝之意，而此“天”并非天道或天命之天）。可见孔子对颜子传道寄望之深。此后或由于爱惜子贡之才，而属意其能和颜子共同传道，故有“汝以予为多学而识之者欤。”，和“非也，予一以贯之”之说。其中“多学”二字，即表出孔子已从格物致知方面下了功夫；而识之“可解为”认识“或”识道”，一以贯之，可解为已具有一系列之中心思想，而从多学方面，触类旁通，将一般见闻纳入于其思想体系中。孔子将此语启发子贡，不要过于务实，而要在“性与天道”方面，多下功夫。然而子贡是一个聪敏而讲实际的人，宁愿在生活上做些有利的货殖工作，而不愿听从孔子去摸索一些高深难解的“空想”，所以孔子最后有“赐不受命”之叹。此后孔子只能寄望于鲁直而笃学的曾子。于是有“参乎，吾道一以贯之”的启示语。而曾子亦不负其望，至少能将部分语道之言，记录于《大学》中。

4. “一阴一阳之谓道”

此语为易传中最精辟之论，非孔子或其传人颜子不能道出。此阴阳二字，既含有对立，又含有和谐之义。道字则表方法或规

律。所以全句可用现代术语正反合律来解释。又因一阴一阳有时阴时阳之意，故亦合于变易律。如所周知，此类律或此类道，除适用于宇宙、社会以及一切大小系统的运行规律外，更可用于对一阴一阳或一左一右的调整，可作为取中的准绳。故可以说，孔子的中庸理论，即由此产生。

解说上述的取中方法，可以一些最浅近的科技方法来加以说明。例如要说明一物体的精确长度时，只能说其精确值，在 $\pm 1\%$ 或 $\pm 0.1\%$ 之中。而此正负若干，即为取中的标准。再如在人事中对社会上不同的主张，有保守和开明二派，而调和此二派后所采用的方法，又可看作取中的标准。至于有时保守派适应时机，其主张占优，或有时开明派适应时机占优，即为一阴一阳或时阴时阳亦即中庸的时中之意。目前此类社会或自然界规律，虽已为社会公众所接受而周知，但孔子在数千年前，即以七字道出之。可见孔子之智慧，以及中华文化渊源的博大而精深。

此外此七字代表之道，与老子的虚无之道，绝不相同。老子之道，为不可道之道，为无名（无形象）之道。孔子之道，为有阴阳形象之道。老子主张柔弱胜刚强。孔子主张阴阳对等而协调。所以易传主张和老子不同。而有些人，以为易传中有道字，即武断易传为道家所制作，实是一种误解。

5. 天道与天命说

《论语》所记述的天道和天命，后代有些人解释为神道、神命或王命，以此批判孔子为保守者，为定命论者。此又为对孔子之最大误解之一。姑不论《论语》中有“子不语、怪、力、乱、神”之说，应不会将天道、天命看成神道或神命。即以《论语》中，“小人不知天命，而不畏也”一语来判断，以在孔子时的神权和王权嚣张的时代，最畏神命或王命的人，就是一般庶民（小人）。如天命为神命或王命，小人何敢不畏。又如《论语》中的“五十而知天命”之说，以孔子的高超智力，且尊王的人，何致于

到了五十才知天命。所以可以说，天命之义，还超于神命和王命。再如将孔子的“五十以学易”和“五十而知天命”之说，对照来看，可见孔子主张在知天命的年龄，最适合于开始学易。此因天命含有大自然运行的理论在内，与易理相通。有了知天命的经验和体会，然后方可学易。此外在朱子集注中，即直解“天道为天体自然之本体”，天命为“天道之流行，而赋于物者，乃事物所以当然之故也”。其中天理自然，和事物所以当然，皆指出其各与自然界（天）和人事界有关。故天道可解为自然界的运行规律，天命可解为自然界运行规律（物理）和社会人事思潮（事理）的组合，或称之为科学和民主组合的产物。

6. 《大学》之格、致和至善论

《大学》相传为曾子述孔子之言而作。此说及其内含系列，如与《论语》中孔子所说的“吾道一以贯之”一语相对照，其可信度甚大。因此可列入孔子思想体系中。今先从格致说起；据朱子集注，格物为穷事物之理，致知为识，或认识。故格物致知，可解释为追寻事物之理，以得到学习者的认识。此说在中国古代，根本无法做到。而在今日，已发展成为大众所能了解的一些自然科学和社会科学。在格、致之后，据《大学》中的一系列想法为：从事物的认知，进而分门别类，学有专长。便能诚心求学，更进而心无旁骛，不为外物所诱，不走歪门邪道。此即诚意、正心，以至修身之说（上说已稍加入现代学习知识，此种从格、致到修身之法，皆为一般个人所能做到的行为方式。所以《大学》中便说：“自天子至於庶人，一是皆以修身为本”。至于齐家，则已是夫妇二人以上的事，而治国、平天下，在孔子时代，则是诸侯和天子的事（在现代则是国家或社会管理阶层的事）。不过，所谓治国、平天下，是否已进入《大学》中提到的至善境界，或是否孔子原意如此，尚难论断。在此，曾子曾加以解说，以仁、敬、慈、孝、信为人事上的至善境界。而与孔子要从《易

经》上的阴阳化生万物想起，而开始做了解物性的工作，最后要了解宇宙间阴阳化育的大道理的天道观想法，不能全舍。所以似乎要将《中庸》里面的与天地参说相合并，以成为孔子一系列的原想法，即是从了解物性开始，进而求知大自然化育万物的通性，以能得到天地人（生物）和谐相处的“与天地参”的至善境界，才是孔子的一系列的宇宙观。

7. 中庸

中庸二字，见于《论语·雍也》篇中，其说为“子曰，中庸之为德也，其至矣乎，民鲜久矣”。此处只说到中庸之重要性，而没有解释其义。但从“民鲜久矣”一语，可见在孔子当时，早已把中庸看成盛德的代名词。然在相传为子思所作之《中庸》一书中。（此书内容如与孔子在《易传》，《论语》和《大学》的一系列有关论调对照来看，有一脉相传的迹象可寻，故其可信度亦大。至后人考证《礼记》为汉人所伪托之说，并不能说《礼记》全部为伪作，则有一二处作出解释。而且还可和书中所说的中和，和《论语》中所说的‘中行’合并来看。今先从中和说起，《中庸》首章有‘致中和，天地位焉，万物育焉’此处之中字，一面可解释为在天地之中的人物。一面又可解释为以天地为取中的规范。和则直表和谐。致中和，即表人类要致力于适中调和的工作，以使天地间万物，能顺畅地生长发育。亦即《易经》的阴阳化育万物之说。但已加入了人力在内，并也说明了要体天地之心，在人事上做些有利于人类社会的中正和平工作。总之，其全文，即说出，人类要致力于依照自然界的规范，以求能和宇宙万物（包括人类本身在内）和谐相处（可解为科学与和谐）。此种想法，已与现代的保护自然环境和保持生态平衡的想法相合。且和而后能庸，故中和之义，较中庸为广。系表人类在宇宙间的行为规范。而中庸之义，可解为人类在社会中的行为规范。

《中庸》书中，其对中庸之解释有：“君子之中庸也，君子

而时中。小人之（反）中庸也，小人而无忌惮也”之说。今先据朱子集注，其对“君子而时中”，解为“有君子之德，而又能随时以处中”。其重点应在能随时处中，或适时取中上（取中不易，故要有君子之德）。今解释“中”为社会行为规范。有如某一社会共同遵守之礼法之类。时为适应时代潮流，或随意民而变化。亦即有与大众相关的庸字之意。故中庸有合理化、大众化的含义。以现代术语来说：中庸有法治与民主相结合之义。于是可以进一步舍弃朱注中，以君子为主体之意，而说成：能依照法治和民意来规划其社会行为的人为君子，反之则为小人。如再和“小人而无忌惮”语相印证，即可知，凡不依社会规范行事，凭主观一意孤行为小人，为反中庸。故依此说，中庸既非平均主义，亦非保守思想（不取程子“不易之谓庸”之说。而系一种在安定繁荣社会中的人类行为规范。再扩充其义，如一社会中，在上位的君子（此系依照《论语》中的一般看法），其行为属于时中的，则风气所趋，社会亦受其影响，而做到安定繁荣的境向。反之，如在上位的君子，非真正的君子，而为反中庸的小人，则风气恶劣，趋向影响，将产生动乱。此时将有一批在下位，能执行中庸理想的君子，配合时代思潮，另立法治（时中），取而代之。故此时的中庸，为带有革命性的，远非保守性的了。

中行说：中行说，为对人类性格的一种看法。孔子在《论语》中提到：“不得中行而与之，必也狂狷乎。狂者进取，狷者有所不为也。”此处孔子以既能进取，而又有所不为之人，称之为中行者。最足取法。其另二种类型之人，亦尚可取，但其二种极端的，即或进取到无所不为，或从有所不为，退缩到一无所为的人。都是不可与之言的人。上述三种正常类型的人，在社会上随处可见，且互相制衡，成为社会上进步的力量。事实上，不但个人如此，在民族性上，亦可发现此三种类型。如西方民族，可看作是狂者的进取型。古印度民族，可看作是狷者有所不为型。而中华民族，则可看作是中行型，从儒家思想以及其对各种宗教之

无所不容的行为上，即可看出。然而由于中国古代，已在儒家思想主流中，加入了佛家和老子的保守思想，因而已自中行型偏重于保守型。而近代之中华民族，又受到了西方思想的影响，有些自命为进步份子的人，已走向进取型的极端，即从中行型走向放纵型。这都是孔子所不可取的类型。似乎还要用孔子的中庸思想来矫正。

如前所述，《中庸》一书中，有将《大学》中偏于人事方面一系列的看法，扩展到大自然方面去。此即书中第二十二章之“唯天下至诚，为能尽其性。能尽其性，则能尽人之性。能尽人之性，则能尽物之性。能尽物之性，则能赞天地之化育。能赞天地之化育，则可与天地参矣”一系列说法。此说法亦和首章中“致中和”之语相应。但系从人及物，从人的诚意上开始，缺少《大学》中以格致为基的说法。即先假设某些至诚之人（如古代所谓圣贤之流）尽量发挥其本身的善性和智力，就可以启发一般大众的力量，由此可以利用一些已知的物性，以配合人性，促使物性发挥其生长发育功能（赞天地之化育），最后使万物能为人类所利用而并存，到了和谐相处的境界（与天地参）。然而此种想法的开端，既不尽然，其对于物性以至人性的了解，在古代亦不够深入。其最后要与万物和谐相处的想法，亦只系一种安于古代现实生活的想法，其层次远低于现代的看法。而且依其想法，是否能够达到其理想境界，亦很难说。因为以古代的科学知识，其对于大自然祸害之控制，对人口膨胀所引起的灾难的防范，都无法做到或想到。所以这仍是一种古代没有能做到的理想而已。因此，依今日的观点仍要从《大学》所主张的基础上出发，而将《中庸》之一系列想法改为“集天下之至诚，以求尽物之性，以求尽人之性，以求能赞天地之化育，以与天地参”。在此种扩展孔门之宇宙观的想法中，其所谓至诚者，系指有造诣的自然科学家和社会科学家。其所谓“集”，表此工作非少数人能做到。应集众力而为之。然后从易于了解（尽）的物性上着手，即从自然科学上着

手，再进而致力于了解包含人类自身主观在内的人性，以及其社会行为，这已进入了社会科学的领域。此后从分析性的了解工作上，进入于综合性的调整和利用工作。（赞天地之化育）最后才能做到与大自然和谐相处的境界。这种想法，目前实际上已经由世界上各科学家，分头并进地去做。其综合性的工作，也就是目前环保学家所开始从事的工作。至于是否能做到实地与大自然和谐相处，则其途径尚远。自然，此种想法的层次，已远高于孔子时代的想法，但其目标则相同，亦可见孔子之远见。

8. 性善性恶论

由《中庸》书中的“能尽其性”的说法所引起，遂发展出孟子的性善论和荀子的性恶论。其中孟子以为人性本善，受外界影响而改变，故要避免恶劣环境的作用，以尽量发挥其善性。荀子则以人性中，有贪利得的恶性成份在内，故要用教育的方式，加以矫正。但无论二人的意见如何分歧，其对需要教育的主张则相合。至近代科学家，则认为人性之善恶，有遗传性和社会环境因素在内，而且在已发达或将发达的国家中，都已认识了教育的重要性，与儒家的思想相合，故不必在此多说。

9. 如何发展或利用孔子的儒家思想体系

在以儒家思想为主流的中国封建社会中，从五四时代起，就产生了“打倒孔家店”的运动。此在当时，由于认为孔子代表保守思想，为旧时代势力的精神支柱。为了要打倒旧势力，所以要打倒孔家店。于是不管孔氏思想中，含有多少的进步观念，统统予以否定。在当时可能有此需要。但是事过境迁，平心静气而论，孔氏或儒家思想，毕竟是中华文化中的一个主要力量，其中包含了反时代和符合时代的思想在内。所以在研究孔氏思想中，有将其如前所述的进步思想抽出，加以研究之必要。其中似有三处，可适合中国或世界现状的需要：其一为孔子的中庸思想；其二为

畏天命之说；其三为从格、致到修身的教育方式。

重新认识中庸思想。法治与民主，为近代各国所追求的目标，然是否都能达到理想境界，纵使最发达的国家，亦不能说。再进一步说，在人类所追求的世界和平中，可能会产生国际性的法治与民主，此要在人类能充分相互了解和相互信赖中，才能达到。虽其途径尚远，但也不能说永远做不到。此皆属于数千年前孔子所提出的中庸思想的范畴。中国人拥有此文化遗产，而没有充分认识，更没有善为运用。在此西方文化似乎要压倒东方文化的潮流中，至少应从曲解中回到了解本位文化并加以阐明方面去，并以此自豪而增加民族自信力才是。

畏天命。此处之畏与敬相通。可再与《大学》中的“为人臣，止于敬，……为人子，止于孝（孝敬）”相比照来看。在今日的非无政府社会中，可以作为下级对上级的出自衷心的礼貌和敬重上来看，由于上级之上更有上级。故敬畏一事，存在于家庭各成员中，更存在于社会各阶层中，尤其存在于能互信而后能互敬的广大友人中。所以敬畏，仍是维系各种社会安定的一种精神力量，但其对象不同而已。至于旧时代的智者，则以超越人类的“神”，为其所属社会共同敬畏的对象。而今日社会则以某种信念，某种偶像为其敬畏的对象。由于神的观念，过于虚拟（孔子所不语的），已不能为现代社会大众所衷心接受，再由于各社会组织，互不相同。在今日国际交往频繁中，除了互不干涉彼此间各自信仰的对象外，似乎有采取一个超越人类而又实际存在的可共同崇拜的对象之必要。此对象即为已被大家久已认识的大自然。亦为孔子在数千年前，即已提出的、净化后的（排除人事）畏天命之说。事实上，此种观念，亦已为现代科学家所认同。例如爱因斯坦氏，在回答宗教家询问其对于“神”的看法时，爱氏即避开正面，而以极度敬畏大自然作答。而今日的环保学家，以及一些其他组织，都是从敬畏大自然出发，而做出其所要做工作。总的来说，就是要使人类有一个共同敬畏的精神上的对象，才能使人类

的放纵行为，受到克制。以做到不至于过分浪费，以致破坏大自然，引起大自然反击力量的灾害。

从格、致到修身的教育方式。此种教育方式，虽然早已由孔子提出，但中国在过去数千年中，并不知重视。而在现代教育系统中，虽已将自然科列入于中、小学的基础教程中，但其受重视的程度，远不及语文和数学。事实上，由于自然科学的规律简明，而可立竿见影的加以证实，故除了可用以增加学生对大自然的了解和敬畏外，又可增加其对规律的信念，培养其能从规律上明辨是非的能力。更可由此养成其对人事法治的遵守习惯。此种从智育引向德育的教育方式，为孔子的教育主张的特点，惜中国人不能早予重视。今日为了要加强自然科在基础教育上的分量，又要不增加幼小学生的负担，似乎可将中小学的数学分量，适度减少。而加强小学和初中自然科教师的工作和重视程度。（包含加强用实验证实浅近理论的工作，和提高自然科考试的比重）作为近代教育的一种改进。至于对学生品德教育方式，亦可采用自然科学的，以实验印证，来增加其对规范的信心。方法。（亦即科学性的德育方式）即以身教为主，简化教条。其收效必更大。

《大学》三纲领的古今观

孔子学术思想中，有人道亦有天道，皆包含于《大学》首章经文之三纲领中。但由于经文简略，再经过后代的不同解说，致使其天道观，为后人所忽视。今试从原经文及搜集孔氏遗书之有关言论，作一系统的分析而加以说明。

今先从三纲领之一的“在明明德”说起。此句中之第一个“明”字，可解之为“求了解”。亦即《朱注》之“明之”之意。一般对此无甚异议。其以下明德二字，如依照《大学》八条目所列举的实施方法，应为从格物、致知、诚意、正心，修身之五条。亦即从了解物性，从而发挥人性的优点，作为自身修养的基础。这本来很易了解。而且依照原经文引《尚书》之“大甲曰，顾天之明命”一语，来解说明字，也就是说：天道昭明，易于了解而能有得于心，即为明德。亦与从格、致到修身之义相合。以上二说，如用今日浅显的语句来说，应是：要从尽量了解彰明显著的天地（大自然）之理上着手，有得于心而身体力行之，即为明德。至于旧日《朱注》解为“明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以具众理而应万事者也。但为气禀所拘，人欲所蔽，则有时而昏，然其本体之明，则有未尝息者。故学者当因其所发而遂明之，以复其初也”，此说语句过长，东拉西扯，反不易解。其全意似为：从人性本善的看法出发，以为人性本明，能通晓众理万事，但为物欲所蔽致昏，故要去欲复初，方是明德。其重点在去物欲上。但如何去物欲，并没有提到。故反不如原经文之从了解物性（格、致）上着手，以养成心有专注，能明辨事物之是非的基本认识及修养，较为实在。此点为孔氏思想被后人所重大误解之处。

三纲领之二为“在亲民”（可与齐家治国相关连），亲字在传中

（传为曾子解经所作），解作新字。但如从经文之亲民上着想，可一解为“亲亲而仁民”，再解为，亲民而后能新。此第一解本为孔门之主张，所谓施由亲始。而从亲亲到仁民，即系一种进步求新的方式。其再解则为能接近大众，广交友人，然后才能从中取长补短，以求自新。此本为曾子之“为人谋而不忠乎，与朋友交而不信乎……”的三省其身的自新方法。当然此更可适用于一般人。至传中引《大雅》之诗曰，“周虽旧邦，其命维新”则又谈到施政者的革新方法。其意为周人承太王、王季旧日的保守政策，一变而为文王的进取政策（从怀柔民众以到伐崇皆是）。即是“其命维新”之意。然而文王之能革新，亦承民意而来，因此方能“三分天下有其二”，这又是亲民而后能新民之意。

三纲领之三为：止于至善。此语句如和《大学》八条目相联系来看，应为止于平天下。但此只限于当时的天子及其辅佐的工作范围中。如要求其能适用于社会上的各阶层人士，应采用儒家所主张的“仁民而爱物”的说法，而止于爱物。今如再推广平天下为天下人所共同维护的工作，而将“仁民、爱物”作为全民所遵守的信条来看，则其至善之义，更为广大。此说仍与原经文将平天下解为“明明德于天下”之义相合。此时其第一个明字，应解为使入明了，而全语即为使天下人皆能明了明德之法，则天下自平了。如果加以详细的解说。即为使天下之人皆能从解物性上开始做起，然后逐步做到“民胞物与”，天下人过着安定繁荣的生活。这就是说，人与人和睦相处，人与物处理得当而得到与大自然和谐相处的与天地参的境界，方是至善之原意。至其语句中的“止”字，即是以宇宙所能容纳的界限为规范之意。

由于孔子以后的儒家，多从人事上着想，而其平天下之意，被解为人类能和睦相处，过着安定的生活。此即曾子在传中所说的至善之意。其说为“为人君（领导者）止于仁，为人臣（被领导者）止于敬，为人子止于孝，为人父止于慈，与国人交止于信”。此说虽仍适用于古今各种社会阶层中，但并不能包含

与万物相处的方式在内。故仍应以《中庸》所说的“与天地参”为至善的境界为是。

以上所述，系指出经文原意，与数千年来儒家的解说有出入之处。今如再从孔子时代与现代已知的世界知识来看三纲领，则其纲要虽仍可相同，但其今日的含义已远为广大而深入。

今从实现明德之基的格致谈起。孔子时代科学不发达，其穷物之理的方法，只能做到多识鸟兽草木之名，认识一般生物的生长发育的特性，辨别矿物的刚柔之性，以及观察天时的阴阳晴雨的变化，而求人类能适应各式变化而加以利用。而今日的科技进步，已能在宇宙万物中，做到接近于大至无外，小至无内的认识与运用。已能将此类知识，实际采纳于教育系统中，以使过去儒家所不能认识的孔子教育理想加以实现。

再如从亲民而引入求新的方式，已自人身上的求新，转而为科技上或器物上的求新。且此种求新方式，已成为全世界追求的目标，不能停止，其结果之为祸为福，一时尚不能逆料。自然在科学上的求新，可能永无止境。惟在器物上的求新，尤其为迎合人类无穷欲望（在享受与安逸方面）方面的求新。是否会引起社会上的重大问题（如机器人进入家庭之类），是否要加以预防？则尚未引起社会上的重大注意。此点是孔子时代所万万想不到的。

在止于至善方面，如采用《中庸》之与天地参的说法，则与现代与大自然和谐相处的目标，无甚差别。惟其内容则大不同。古代生活简朴，只求粗衣淡食已足。故其与天地参的想法，为能安于现实，与万物共存，以较少数的人口，在尚算广大的环境中活动。且其活动范围，只限于陆地，尚不能进入高山与深海。而今日的人力，已能进入太空，能改变自然环境，以致破坏自然环境。而且人口繁殖太多，将有地球不能容纳之一日。人类欲望无穷，已引起能源和资源不能继续供给的地步，此种人类自身引起的矛盾，足以毁灭人类自身。故其止于至善一语，将着重于止之一字。即是说：要能与大自然和谐相处，必要先能依照大自然的

规范，加以自律。此点已包含于现代的环保问题，生态平衡问题（包含人口节育问题在内）、克制人类无穷欲望的问题，以至于在求新与克欲中，保持平衡的问题在内。可能有一天，止字的重要，当给以更高的评价，这就是说：器物的求新，要有所止，而因器物求新，所引起的社会结构变化，以致人际关系的紊乱，又要依照仁（包括慈）敬（包括孝）信的原则，来加以整理了。

儒家思想 与基督文明

孔子与耶稣，生不同时，但其对东西方的影响力，同样伟大。而且绵延了几千年，直至现代为止，仍然延续不衰，甚至可能有发展前途。孔子较耶稣早生了五百余年，稍早于希腊哲学家苏格拉底，二人并称为古代的智者。但其对后世的影响力，远大于苏氏，只有耶稣可与之比拟。故在此只就此二者的教化体系作一比较。并推断其对21世纪后的世界，可能发生何种作用。

从孔子及其弟子发展成为儒家的宗派，虽然不以孔子所不语的“神”为其信仰对象，但其传播方式，几与一般宗教相同。以致后人将之与中国的佛教和道教，并称之为儒释道三教。例如儒家以四书五经为其经典，有类于佛经，或耶稣的圣经等等。儒家信徒广及中国以至东、南亚。在清末以前，可谓自天子以至庶人，皆知道有孔夫子其人。普及于中国各县市的文庙，及其祭典之隆重，又不让于各宗教之教堂或庙宇，以及其礼拜之仪式。尤其是其对于中华民族的凝聚力的作用，使此民族能发展壮大，历经数千年之久以至今日，为不可否认之史实。此点与耶稣对西方民族之传播影响，发展成为中世纪的所谓基督文明，更由于与西方民族特殊的进取性相结合，发展成为近代文明，也延续了几千年的情况相类似。目前耶稣的势力，在西方虽已远不如中世纪，但亦无人敢公开予以否定。倒是在中国传播了更为久远的儒家，在20世纪初，由于时代需要，被其本身民族批评到几乎断绝的地步。实在是一种奇异的对比事实。

1. 二千余年来，儒家在中国的发展

出生于公元前500余年的孔子，少贫且贱（《史记》语），中年

时曾做过鲁国的司寇，博学多闻，一生主要以修订经书和教人为务。有弟子3000余人。由于在春秋时代，中原动乱，孔子以忧天悯人的仁心，欲恢复周初秩序，使人民能过安定的生活，故其议论，部分以尊王攘夷的方式出现，后人遂称之为保守者。但孟子则称之为圣之时者，可见后人以现代的观点，来批评孔子，是有偏见而不公正的。

孔子殁后，其传人曾子，再传于子思，三传于孟子。在孟子所处的战国时代，诸子百家并呈，儒家已成为一宗派，与杨墨并称。孟子有“天下之言，不归杨则归墨”以及“逃墨必归于杨，逃杨必归于儒”之说（皆见《孟子》），可见当时儒学之盛。但到秦始皇统一中国后，有焚书坑儒之举，使儒家受一大挫折，几于灭绝。一直到了汉武帝时代，董仲舒复尊儒学。此后2000余年中，中国一治一乱，除乱世重武轻文，使儒家不能发挥作用外。在治世中，皆尊重儒学，作为统治或团结民族之用。其间虽引进佛家或道家思想，但儒家思想仍占主流地位，且能熔合各家思想于一炉，成为中华文化特色之一。而且历代帝王，对孔子屡加封号。祀孔文庙之兴建，遍及全国，至清初，虽以满族统治中国，但其尊孔风气，仍达于极盛。其用以融合中华民族的作用，亦达于极点。而且其影响，更远及东亚及南亚。如朝鲜、日本、越南等国。其传入各国及兴盛时期，皆和中国王朝之兴衰有关。大致皆在公元前3世纪，即中国秦汉时代（朝鲜与越南），及在公元后300年左右（晋武帝时传入日本）。直到19世纪末，西洋文化传入时为止。

以上各地，无论中外，儒家衰落时期，皆在西方思想传入后。如中国在清末民初。日本在明治维新时期。朝鲜在日本吞并朝鲜后。越南则在中法战争后。其中以中国之民初期间，对孔氏反击之力为最烈。当时进步人士，皆以中国之衰弱，科学哲学之落后状态，全归咎于孔子。直至今日，儒家思想，仍存在无可喘息之情态。此固然与被历代帝王所利用之孔子保守思想有关；但亦由于

孔子的进步思想，一直为中国几千年来的士大夫阶级所不了解及忽视，以及由于中华民族本身的安土重迁的保守特性所产生的作用，有更大的关系。此点以后再说。但如只就被认为保守的孔子伦理观来说，孔子主张仁孝，而由仁产生的王道思想，由孝产生的宗族社会，使中国历代不过分扩张国力，以保全民族实力。用宗族组织维系社会之安定，使种族得以绵延壮大，以形成今日人口占世界四分之一的中华民族（至少在中日战争时，没有亡国，人口优势应为一因素）。我们固要批评妨碍进步的孔氏之失，但不能否定其对民族生存所起的作用。否则等于否定了中华民族的历史。

2. 基督文明之说

在孔子诞生后 500 余年，耶稣诞生于犹太伯利恒一个马棚中。他 30 岁开始传道。大约在 3 年以后，被控违犯犹太宗教遭捕。此后即被钉于十字架上殉道。

耶稣以奉祀上帝为其宗教的主旨，广收徒众。他以公正、仁爱 and 尽责这些品德为教训。他坚决主张爱人如爱己。他在人生哲理箴言上，不如孔子的多彩多样，但以实行为主。他的弟子都是平民。其主要弟子 12 人，都能奉行他的教训传道，并且大部牺牲殉道。此后他的信徒，依此原则行进，以致到了第二世纪末，基督徒已在罗马帝国发展，达到帝国人口的百分之五。到了第 4 世纪末，即成为罗马国教。此后逐渐发展，到了中世纪，形成了中世纪基督文明。基督教以各种教派传播于欧洲，垄断了整个思想文化领域。在十字军东征时期，教会势力在政治领域达到极盛。此后在 16 世纪，德人马丁路德，以其宗教改革主张，创立了新教，惟大致仍保持了耶稣教传教的方式。用办学校和施医，为其传教的辅助工具。但不论新教或旧教，由于其大部教士的传教热忱，到了今日，成为一拥有 10 亿余教徒（其中欧洲占三分之一强）的大教（可和清末全中国四，五亿人口，皆知道和崇拜孔夫子其人

的情况相比拟)。在目前虽然一般人，对上帝的观念，不如中古世纪的热烈，但在欧美，仍无人敢公开反对教会。总而言之，在西方民族中，基督教对各民族的联系作用，正如儒家对中华民族的结合作用相似。至于在西方以外，或资本主义以外的国家，基督教仍有其不可忽视的势力存在。例如菲律宾之推翻马科斯政权和此宗教有关。其原因固由于当地政府腐败，民心不稳以及民族感情作用有关。但与基督教会之组织力强，平时以实地服务行为，取得人心归向，亦有重大关系。

3. 儒家与耶教传播方式的异同

由以上二者发展的情况，可见其表面结构大致相同，但其实际情况则大异。孔子及其弟子，在政治上，主张与统治阶级合作，维持社会安定，减轻民众负担。其所谓仁政，是自上而下的。但如统治阶级不与之合作，则由于其信徒，皆属于少数派的知识分子，将毫无反抗办法。而耶稣则以平民为其信徒，在开始传教时，即与当权的犹太教对抗。拿今日的话来说，他的革命性强，牺牲精神大。更由于以神为号召，易于得到广大下级群众的支持。以及由于西方民族性的进取心强烈，可以发挥出强大的反抗力量。所以发展到最后，可以与政府对抗，而取得政治权力。其作用是自下而上的。

孔子主张仁爱，耶稣亦主张仁爱，但其施行方式，又不相同。儒家主张“亲亲而仁民”，其作用是由近及远的。耶稣主张“爱人如爱己”，即主张博爱。其作用是从外到内，由远及近，至少是平等对待的。而孔子主张孝悌之重要性，更远胜于耶稣。

儒家之《论语》，有多种多样的高深哲理，不谈鬼神，不易为平常人所了解而接受。耶教的圣经，强调上帝力量的伟大，以取得平民的信仰。其言行教条简单明了。易为平民所接受。故孔子的教化，只能流行于古士大夫阶级中（事实上，仍有些主旨，不被明了）。而耶稣的教旨，则可在过去平民中，以及现在落后

民族中传播。可以说，孔子对人性的分析，比较周详而精辟。耶稣则从综合上看待人性，有大众化性。由于孔子论理过于周详，而言辞又过简略反使人迷惘。以致在孔子当时，以及此后二、三千年，民智未开时代，皆只能以读经而不能解经的方式，传播下来，并产生了许多误解。至于今日，由于教育普及，大众对整个世界的认识加深，因而此古代哲人的精深思想，可加以阐明而成为普及的知识，推广应用。若能如此看待，则孔子的思想，并不落伍，而是超前了几千年。

4. 民族性对传统文化的关系

文化的发展，与民族性有莫大关系。可以说，民族特性为因，民族文化为果。中古时代基督文明，结合了西方民族进取特性，发展成为 18、19 世纪的近代文明。而中国虽号称文明古国，但到了 19 世纪初期，仍处于文化落后状态。于是许多人归咎于儒家。归咎于以孝悌为中心的宗族社会。而不知由于中国民族的保守特性，才不能认识和发挥出孔子的进步思想。才会引入佛老更保守的思想，与之结合，而发展了庄老之徒的“有机事必有机心”的做法。抱残守拙，马虎求全。将儒家亲亲而仁民的理想，改变之为亲亲而害民，私以废公，家而忘国，这都不是孔子教人的宗旨，怎么能归咎于孔子呢？如果人人都抱有此种自私想法，不论引进那种进步思想，都不能付诸实施。这又要怪谁呢？自然此种延续了几千年的农业社会的保守残余意识，不能在一朝之内，铲除净尽。但如何利用目前已形成的巨大改革力量，与中国固有的进步思想，或儒家的进步思想相结合起来，以创造民族新意识，这才是目前的一大问题。

现在再将此二种思想体系，与民族特性结合后产生的社会效应对比一下。

中方对人宽容，以产生儒家的恕道、王道及中庸之道。西方对不同道的人不宽容，以产生霸权、侵略主义。其进取心的

过分发展，则已到了放纵的程度。将此二点对比，其最后趋向，似乎中方优于西方。这也是目前世界趋于和解，所采取的一条道路。

儒家对人与社会的关系，主张亲亲而仁民。耶稣则主张爱人如爱己，将人和己同等对待，是一种博爱主张。将此二点，和在历史上行进的轨迹联系起来看，似乎西方优于中方。中方由于过分亲亲，产生社会上所谓的裙带关系，为中国几千年来官场上的积弊。甚至到现在仍然不能清除，以致造成亲亲而害民的作用。西方对社会生活较能重视，能从整体上着手，逐渐发展出整体经济，已几乎可做到仁民而爱物的地步。不过另一方面，由于社会活动太多，忽视家庭生活，造成无法教养子女，产生另一社会问题。其补救方法，似乎要从仁民回到亲亲，即从能以改善大众生活后，采用儒家孝悌理想来弥补。这就是中西文化交流的好处。

中方古代在科学方面，采用综合看待方法。如《易经》对万物的生化，以阴阳二种想法表出之，称之为阴阳化育万物，以制出八卦，此后的五行说法，也有类于此，一直不能有理性地化解下去。此类观念垄断了中国知识分子，达数千年之久。为造成中国科学不能发达的原因之一。西方在科学方面，由于其民族性，能对事业专精而进取。对事物从细微上看待，即采用一种分析的方法来对待。例如公元400年左右，即有希腊哲学家提出原子论，以代替西方以前的以水、火、空气、土为物质元素（有类于中国在殷商时代提出的五行说）的想法。由于此种分析方法，才产生了科学的进步，造成近代文明。由此二点比较，可见西方优于中方。虽然近代科学研究方面，又着重于多边科学，亦即朝着综合方向进行。但此种从分析进入综合的方法，究竟不是中方古代的一笼统方法。只能说，中国古人的智慧，含有全面的观念，可作为后人的一种启示而已。

综上所述，可见中西方各有短长，在此世界文化交流，日趋密切的时代，将来终有能以产生和平共处的世界文明的一天，从

此启示，可以说，任何民族不必妄自菲薄，也不能自傲。

5. 目前如何使儒家思想发挥作用

目前许多国家中，一般都认为物质文明发展过快，精神文明不能适应，有产生社会上一片混乱的趋向。于是尊崇儒家的一些国家中，主张读经（四书五经）。而西方社会中，亦有主张读经的（圣经）。惟此种想法，究竟不合时代要求，多被耻笑其为复古，而不受社会大众的欢迎。而且只读而不能解，只解而不能行，则读亦无益。但如依照耶稣教徒的行为所给人的启示，应以实行简易教条，能服务大众为主。因此似应采取儒家主张中简单可行，但尚未阐悟，而适用于现代生活者，用行的方式来发挥其作用，兹分述之如下。

用孔子的格致到修身的教育方式，来改进现代的基础教育（从小学到初中阶段）。在《大学》首章，被称为八条目中，有格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下语。其中从格、致到修身，书中解释为做人之本。《大学》有“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”语。根据《朱子集注》解释，格物为穷物之理、致知为识或认识，总言之，为研究物理或物性，以取得深切的认识或知识。于是由此而能专心致志去做学问或做事业，成为一个堂堂正正的人，以作为诚意、正心、修身的解释。这应该是博学多闻的孔子，亲身体会出的修身之道。其原意可能是，要从认识物性着手，了解出《易经》阴阳化育万物的大道理。当时如果真能做到，则中国的自然科学早就发达。但是由于当时对这方面的知识资料缺乏，也不是少数人所能做到的工作，于是在无可奈何中，转而用之于修身（此种方法，文王早已做过，即将有数理意义的八卦以及六十四卦，转用之于人事方面的表达）。这种苦心，由于当时自然科学不发达，儒家一直不能认识，而且就在《大学》传中（相传为曾子解释孔子之经意而作），也缺少格致的解释。于是只能专从诚意做起。《中庸》也是如此。直到宋

代朱子才加以解释，但亦以理存乎心，先有理而后有气（物）的说法来解释。其结果也只能从诚意开始。这是几千年来对孔子的一大误解。至于目前教育发达，虽然已在基础教育中加入自然科学教育，但其目的，只是当作一种一般人所要知的常识来看待。其所占课程时间的分量很少（大约只占百分之五的教课时间），更不是孔子主张作为修身之本的基础工具之用。然而这种从智育引入德育的教育方法，是千古哲人孔子的特殊教育方式，奈何竟被忽视，实在可惜可叹。

目前社会上批评学校过分强调智育，而不注意德育。事实上，应该是智育方式不对和分量不够，才影响到德育的。至于目前一般青少年品德的衰落，家庭教育和社会风气，应该负一大部分责任。而学校仍是教授学生知识和培养工作能力的地方。如果稍加注意，学校中成绩好的学生，品德也好。其顽劣学生，由于成绩差或智力低，感到前途渺茫，产生自卑感，因而自暴自弃，造成品德衰落。然而学生的成绩差，是否与目前学校的课程安排不当，不适合于大部学生有关，应成为一个需要注意的问题。以目前基础教育来说，其重点是语文和数学。从基本上看，语文教学起码的要求，是要使学生能读、能写、能和社会大众沟通思想，而不是都要使之成为文学家。数学的起码要求，是要学生能计数、能培养一些有合理化的思考能力，而不是都要使之成为数学家。所以这些课程所用的课本，要修订适当，要由专攻基础教育，且有教学经验的教师来修订，从而适当减少其所占教学时间，用作加强自然科学教学之用。至于由文学家或数学家编定的教本，虽然内容丰富而精深，但是这些专家们，不了解儿童心理，只希望他们自己所要晓得的东西，统统装入学生的小脑袋，由此引起不能了解而丧失学习兴趣，应是厌学的一大原因。至于浅近而能以实践证实的自然科，则适合于生存于自然界的人类天性。除能引起学生学习兴趣外，更能使其对自然科学的规律加深认识。从而对以身教为主的现行社会规律增加信心，这就是从诚意正心到修身

的初步工作。

上述教育方法，不但中国古代没有做到，就是现代国际教育界中，也没有着手去做（有些国家，已提出小学自然科教课时^间太少之意见，但其目的，并不一定是作为修身之用）。而孔子在几千年前，就已想到，真是了不起。

如果这种方法，可以采用，就要从修订整个基础教育课程上着手，其难度太大。但似乎可以先在一些已有良好基础教育的地区，以实验的方式进行。先在部分学校中，选取语文、数学、自然科学的优良教师，相互合作，减少一些语文、数学所占的教课或作业所占时间，用以增加自然科学的作业及实习时间。同时观察其对总成绩和学习兴趣的影响。如果情况良好，再行扩大，又如如能在学校中增加一些教师、专对学生家庭访问，解决学生困难，有如社会上服务人员一样，（或如耶教教士之类）。则更能增加其对学校的亲和力，从而加强其养成优良品德之机会。

采用孔子畏天命之说，作为宇宙间人类的敬仰对象及行为规范。在《论语》中，有孔子畏天命的说法。后人解释天命为王命或神命，而宋代朱子注解中，则解释为“事物之所以当然之故也”。用今日的说法，就是事理和物理，也就是社会规律和自然规律。今如撇开社会规律而只从自然规律来说，则畏天命之意，是要以超越人类而实际存在的大自然为敬畏的对象。此种想法，比耶稣或佛陀，创造出超越人类的神做敬畏对象的想法，更进一步，更为实在。而且此种说法，更和现代已部分了解大自然以及其威力，因而要保护大自然以至敬畏大自然的趋向相合。其进一步的方法，就是要以大自然的整体，作为限制人类行为的规范。也就是和中国古代哲人，从自然观上引进人事行为的想法一致。这将是孔子畏天命的实现。在中国清代以前，常在家庭厅堂中，供奉“天地君亲师”的纸条，也是此意（今日可用理字代替君字，或单用一个理字亦可）此种方法，不能说是迷信，只是做为一个警惕敬畏的对象，并无不可。

认识孔子的中庸之道。儒家在《中庸》书中，取“子曰，君子之中庸也，君子而时中”之说，作为中庸二字的解释。其义似为，智者才能够随时代的变化，而取适时的中道而行之意。此话说来轻松，但如何取中，如何适时，则不易做到，确实要智者才能判断，不过在政治上，以目前各国施行的政策来看，其随时随民意或随大局而调整的方法，似乎有些接近。如果调整得当，则整个世界和平，要靠此政策来维持，至于企业界智者，如能善用时中的方法，则其成功当指日可期。以此类推，中庸一词，可适于各界。所以提出此语的孔子，真是一个圣之时者。总的来看，儒家思想如采用适当，可适用于过去、现在以及未来，更胜于耶教的主张。

序

《周易》经传是先秦时代一部极其重要的文化典籍。《周易古经》以八卦、六十四卦、三百八十四爻构成一个符号系统，其符号的排列含有深刻的义蕴。《周易大传》传说是孔子所著，宋代以来有人提出疑问。但从其思想内容来看，与孔子的思想是一致的，如非孔子所著，也当是孔门再传或三传弟子所述。《大传》中有非常深切的辩证智慧，就中“一阴一阳之谓道”、“生生之谓易”等语，精辟绝伦，对于中国哲学的发展产生了深远的影响。近几年来，《周易》受到西方及国内的自然科学家的注意和赞扬，对于《周易》与最新科学相通之处颇多论列。这是学术界的可喜的新情况，是有重要意义的。

沈持衡先生钻研易学多年，将研究心得写成《易理新研》一书，其中论述了八卦数理方式的排列及其应用，《易传》中的重要哲理以及孔门宇宙观，并对中国古代与西方古代的自然观作了比较，都是独抒己见，颇多新解，确能引人入胜，发人深省。沈先生寄赠此书，并云即将再版^②，征求我的意见。我捧读之余，颇受启发，于是略赘数语，以表示敬佩之意云尔。

张岱年

一九九〇年二月七日

注 本书曾于1989年在台湾出版。今作增订后，改用简体字在大陆再版。

作者

题 辞

观今数古，谈天说地，前后几百万年，纵横无量数里，有辨惑的新卦象分析，有阐明的古哲人精思，亦有悬疑的来世玄机，知我者谓我心忧。不知我者谓我何求，复何言哉。

提纲代序一

（一）本小册子以简化《易经》深研易理并分析《易经》和儒家一贯思想的相关之处，以求能和现代思潮相结合，而达到能被实用，而又能勾画出人类未来归向为主旨。

（二）在简化《易经》方面，如经中所有关于占卜用的《彖辞》、《爻辞》以及与之有关的《彖传》、《象传》等全部不予讨论，以免欲求决疑，反生迷津。

（三）在深研易理方面，可分两部来说：

1. 八卦和六十四卦结构的分析，根据制卦者，以阴阳为主旨之理，以及用阴阳爻错综排列的数学模式，推断出古人制卦的程序，及其可变换成为新卦的方法。并在八卦以及六十四卦的先天圆图上，分析其可用以表示气象上或生物上的四季循环现象，用以解除古人数千年对这方面的迷惑及其将气象和生物间四季循环作用混淆不清的困境；从而指出秦汉以后的易学家，用主观方式，任意改变先天卦的排列法，制出表示二十四节气循环变化的卦气图的不合理之处。这类分析详列于本册子第二章中。

2. 将《易传》中的荟杂言论即没有一贯想法言不成理以及有关河图洛书一类的术数说法（可能为秦汉时代的人掺杂进去），全部删去，只留下《系辞》上下传中的几条简明而扼要的哲理言论。以求其能和孔门的一贯思想相通，而且也能和现代思潮相结合，而能被应用。有如第三章所述，并在以下四、五、六节中略述之。

（四）所采用《系辞》中的哲理言论有如“易简而天下之理得矣”与现代科学方法和古今治事治国的方法相对应。又如“一阴一阳之谓道”一语，既与哲学中的正反合律以及变易律相合，又

和各种系统的运行方式相关。在第三章中，皆详予论列。

（五）《系辞》中的“神无方而易无体”一语可被认为《易传》对易理最深入的看法。今先依照古代制卦者的阴阳化生万物的想法，再采用后来的秦汉代人，以为阴阳是二种气的假设，就可将二气称为“神”，而充塞于天间的阴阳二气（实即基本物质），即可解为“神无方”。而由此二气变易成为万物的感应作用（即使物质变易的能量），则可解为“易无体”。由此即可成为现代的星球形成以及万物生化的理论的最初步的简略想法。再依照《易经》一系列作者，常将自然现象和人事相关联的想法，并依据现代知识，人与万物间的相互作用，可远推到整个宇宙上去。这就是一种古代的天人合一的想法，也就是“神无方”的另一种说法。如果把这观念，应用到实际方面，就是说；人类的生存，和整个大自然环境有关。这就成为现代的保护自然环境学说的依据。今如再从大自然的立场，来看待地球上的整个生物界，则人类只为其渺小的一部分。自然对万物一视同仁，皆让其能自然化生，自相制衡，并无主客体之分。此即为“易无体”的另一种解释。亦即人类体会自然好生本意，而产生维持生态平衡学说的一种说法。当前世界正在为此二种学说，大力推行，其最后目的，为求人类由此能与大自然和谐相处。这又是儒家所主张的“与天地参”的高层次理想的实现。

（六）在与儒家一贯思想相通之处，可分下列三段说明之，并详述于本册子第四章中。

1. 孔子学《易》之说。引用《论语》之“子曰 加我数年 五十以学易，可以无大过矣”，以及同书中孔子所说“五十而知天命”的话，使二说相联系，以说明孔子在晚年惜其学《易》之不早，愿在五十岁时开始学《易》以能对《易》理有更深入的了解。由此破除后人所说孔子未学《易》的偏见。

2. 孔道与易道的关系。引用《论语》中孔子称颜渊之能乐“道”对子贡所说的“予一以贯之”和子贡所说的“夫子之育性

与天道”，以及孔子对曾子所说的“吾道一以贯之”各语，用以说明其中所谓的道，或“一以贯之”之道，以含意皆指天道，亦即与易道相关。此点可在《大学》和《中庸》二书中，找出其相关联之处。

3。孔道之继承与转变。《大学》首章中所说的，从“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善”起，至“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”止，即是曾子根据孔子所提示的“一以贯之”之道。而其中之“格物致知”之说，即是继承伏羲氏制卦时仰观俯察，以悟出阴阳化生万物的原意而道出的。孔子再将此种朴素的大自然作用观念，缩大而用之于治人治国的人事方面，以传于曾子。但是孔子的天道观，可能不止于此，即所谓的“大学之道”，只是天道的一部分用于人事方面的设想，而其所谓“止于至善”一语，如扩大到人事以外去设想，也不只是曾子所注解的，止于仁，敬、慈、孝、信的人事方面，而要用

《中庸》一书的议论来补足之。由于《中庸》一书，为孔子之孙，曾子之弟子子思所作，故书中除子思受教于曾子的“诚意”思想，更可能直接继承了孔子之部分天道思想，而将“至善”扩大到与“天地参”的崇高境界上去。故《中庸》中，即有“唯天下至诚……然后能赞天地之化育……与天地参”的说法。

《中庸》书中，虽然提出人与天地参同的想法，但其起点则不是从格物致知开始。其全书中皆着重“诚”字，即从“大学之道”的诚意开始。这种主观想法，使人和物脱离关系，无法从实际上开展工作和观察，也就无法专心一志去做事。这种无主体依据的诚意，事实上很少人可以做到，所以古代学者，只能在书本上、文章上做工夫。他们以为只要能专心致志去了解自身的本性，就可以推广到能了解人类以至物类的通性。这种华而不实的作法，可以卦子之主张性善，和宋明理学家之天理人欲论做代表。这已远离了孔子想要追求大自然真理的易道的主张。因而产生了中国数千年来，科学和哲学落后于近代西方的局面。

（七）中西文化的交流。近数百年来，西方的自然科学迅速发展，已使中国儒家的格致理想得以具体推行。而其维护自然环境，保持生态平衡，以使人类能与大自然和谐相处的理论，不但使儒家的人与天地参的想法得以实现，而且扩大深入到更高层次。此固使东方受益，但由于东方民族的较成熟性，以及中国儒家的中庸理论和恕道主张，如能渗透到西方民族中去，则应可弥补西方的极端个人主义而产生的弊害，使双方在文化交流中受益。有如本册子策十章中所述。

（八）人类未来的归向。《易经》大部主题，都是为占卜而作。本册子虽将其删去不谈，但为保留一些这类玄想，增加一种“人生不满百，常怀千岁忧”的趣味想法，不妨加入一些古人和今人对人类前途的看法，来描述一些乐观和悲观的远景。今分列之如下：

1。老子之道。老子之所谓道，是指虚无之道。其所谓“道生一”，既是无生有，和易道之太极生两仪不同，更和孔子的有为之道不同。如详细推断老子的主观的虚无想法的来源，可能由于老子主张恢复太古的无为而治的观点，倒推上去，从无为到原始人类的蒙昧无知上着想。所以老子的虚无，其内心上，系从扩大人类的无知上开始，然后从无知到有知，从有知到无为，而后无为到无所不为。此种想法，固适用于太古人类，但老子没有想到，这也适用于人类末日（可称为太终）。根据现代科学推断，地球终有毁灭之一日。所以如果人类能够生存到与地球同归于尽的一天，可设想在接近这段时期，太阳温度降低，地球上能源与物质，都已非常缺乏。人类活动减少，将进入如现代兽类的冬眠时期。于是由无可为到无为，从有知到无知。这就是老子所谓的道生万物的终结，而成为万物复归于道，或从出道（有）到入道（无）。这已更接近于佛家的想法。不过如用易理来说，应为自太极归于太极（从混沌回到混沌），则更胜于老子的虚无思想。

2。从八卦结构上推想出的假设。在本册子策第二章中讨论八

卦和气象上的四季关系时，系假定八卦中每卦的三爻，可用圆卦的外爻表空气层含能的高低情况。中爻表示地球上生物界含能的情况。内爻则表示地表层的含能情况。又在用八卦圆卦表示生物体的四季变化时，亦以其每卦之外爻表生物外层，中爻表中层，内爻表内层的含能情况（此层究应位于生物的那一部位，并未能定）。这种设想，只是一种假想，在未经证实前，也可能属于玄想之一类。此外，在第二章中，亦假设可用八卦结构，表示过去各王朝的兴盛衰亡的四季型变化。此外除用每卦各爻表过去君臣民之关系外，更用《易传》中的“数往者顺，知来者逆”一语，用以推断王朝盛衰年代的长短，有如由生物的生长期的长短，可以更断其寿命之长短一样。这亦属于预测之一类，但可能较占卜法推有事可依据。

3。灵魂说。在《易传》中，有“游魂为变”一语。本册子末章则假定灵魂为人死后由躯体释放出的短暂存在而密度很高的未知能量。此种想法，可和人体潜能说，人临死时回光反照说，甚至和近来传说的人体特异功能一类的能量相同，也并不是完全无稽之谈。

4。信息进入太空。近代资讯工业发达，人类完全能够将人类历史以及其对于自然科学的全部知识，用编码的方式，和用无线电通信的方法，送入太空。所以将来可能有一天，地球上人类能和另一星球某种人类互通信息。于是可将快要毁灭的人类信息，移交给另一尚未毁灭的人类去保存。这种保存方法，就等于地球人类寿革的延续，有如我们祖宗传给我们的信息一样。这可给人类以无穷的希望。

（九）顺天行道。在说了一些玄想之后，再回到现实方面来说。人类总的希望，是要能够和地球共存亡，这就是人心，也合心天乎——古语为上天有好生之德——。所以顺天行道的意思，就是不要逆天行事。然而人类逆天行事的事例很多，而且目前正在加剧。例如制造毁灭人类的各种武器，破坏自然环境，灭绝各

种动植物以谋私利的事件，还在不断发生。如此下去，将不会等到地球毁灭时期，人类早已毁灭。好在这一点，亦已早为近代自然科学家和社会科学家所注意，而且也已为民众所认识。因此一个能够在这方面，反其道而顺天行事的政府或社团，不但合乎天心，也能得到人心，而能够较长远的存在下去。

然而人类物质文明，仍将进化不止，各种新兴的破坏自然的事件，亦不会终止。这就是人与天的斗争，永无休止之日。究竟谁胜谁负，又要用中国的另一古语“顺天者昌，逆天者亡”来判断。而其最后结果，将要留待另一星球的人类去见分晓了。

序 二

儒家思想在中国，自五四以来，屡经批判，已自崇高地位，一落千丈，成为不受注意，及认为落伍的思想。不过近来，在受过中华文化洗礼的东亚许多国家中，如新加坡以至日本等国，由于受近代文明冲击，产生许多不健康因素，以致在精神上徬徨无主。于是又有人提倡儒家思想，企图以之挽救近代颓风。但由于其所引用的儒家文化，仍在孔孟部分学说，以及宋代程朱学派的主观议论中打圈子，没有认真体会到孔氏根据易理发展出来的天道观或宇宙观的伟大而实质的客观观点，因而仍不能满足现代青年的愿望，以及无法和现代文化相联系，而发生作用。

至于易学方面，则误解之处尤多，一般以为《易经》系神圣的，广大到无所不包又不可捉摸的，以至于迷信的，道家学派的，数千年来，议论纷纷，莫衷一是，而没有认出原作《易》者，只用以表示大自然现象的一种纯朴构想。如从伏羲氏划八卦算起，其构想可用易简之理，以六字概括之，即“阴阳化育万物”是。其中自阴阳两爻，用排列法制成四卦、八卦，可能有十六卦、三十二卦、六十四卦……以至于无穷，为制卦者的一系列抽象想法，然后再从阴阳之理，加入四象及八卦之卦名，已从数转入理或物，其初步计划，以天、地、山、泽、水、火、风、雷八种地球周间的主要事物作为八卦的卦名，作为阴阳化生万物的奠基石。但如何从此衍生出十六、三十二、六十四种以至其他万种事物，则已超出古人所能想象的范围。（即在今日，亦无法想出。如有人能用此种二进法和适当卦名，衍生出万物系列，则将成为古今易学的一大突破）。因之，只能用八卦中各卦，互相重合，制成六十四卦，并用原卦名相重，称之为天地×、地天×、山泽×、泽山×……

之类，至于天地相合，会产生什么事物，又非原制卦者所能想象得到。于是到了文王手里，就将人事名词加上，作为占卜之用。而成为天地否、地天泰、山泽损、泽山咸……的六十四个卦名。故《史记》有文王将伏羲八卦扩展成六十四卦之说，可能即系由文王定出六十四卦名之意。但由此制出之周易，已远离了伏羲表示自然现象之原意，而后代易学家，更由此衍生出各种易派，更远离了易简之理，以至迷失。

到了孔子手里在《易传》中除了解释《易经》中彖辞和象辞的人事现象，作为对社会警戒之用外，又重新将原制卦者的阴阳化育万物的重点观念提出，并且更进一步将阴阳运行的作用，用“一阴一阳之谓道”一语道出。此语已将宇宙运行，事物结构，社会组织的各种自然现象，和人类活动的动态概括地描述出来，使原来的道字本身，只可解为道路、方法或规律的一个平凡字眼，在此语中成为包含广大，无所不容的字眼，实际上此即近代正反合律的另一种说法，而道家则将此“道”字解成虚无缥缈，成仙了道的“道”字，又为另一种弯曲说法。

孔子在阴阳化育万物的概括说法中，更进一步要求，要找出阴阳在个别事物中所起的作用，于是引起了要了解个别物性的想法。这和现代科学家，要从物性中找出其规律的想法一致。这种想法首先出现于《论语》之“子贡曰夫子之言性与天道”一语中。此处将性和天道并列，即表要先了解性（物性），然后才能了解天道（自然之道）。因此在《大学》首章中，即有以格物致知为明德之基，且在《中庸》首章中，更有“天命之谓性，率性之谓道”二语。此即说明，性由天生，顺性而行，可得适当的道路。此处的性，应解之为物性，率性而行，或顺乎自然而行之道，即为天道。更明白表示了性与天道相关。此即为孔子或孔门最基本的自然观。后来由于一般儒家的思想狭窄，只将性解为人性，顺性而行，解为人心中之天理。以致丧失孔门思想的真诠。自然由于当时的自然科学不发达，无法了解物性，只能在人性本身着

想，亦为迷失之一因。但到了今日，可能仍然存在的儒家，如不能吸取近代科学知识，去了解孔子的性与天道的真意，则实在是不可谅解的。

孔们从阴阳化育万物的设想出发，再制出具体能行的计划。其发展途径有二：一为《大学》的从格物致知到修、齐、治、平的一系列的偏于人事上的哲学见解。另一为《中庸》的人与、天地参的更弘伟的构想。其中后者已与现代的要人类与整个自然界和谐相处的想法相合，并已犯环保学家及社会上的广泛注意，在此不必多说。而前者，以格物致知为明德之基，或修身之本的说法，则并未为后代儒家及近代教育家所注意。在旧日儒家，如前所说，由于当时自然科学不发达，无法穷物之理，故只能从本身着想，即从眼观鼻，鼻观心的诚意上下功夫。由此引起了《中庸》中的“唯天下至诚，为能尽其性”的说法，以及宋儒以人心中的天理来包含一切。至于近代教育家，虽已将自然科教育，列入于基本教育的课程中，但其受注意的分量不够，甚至有一些近代社会人士，主张学校要从重视智育方面，转为教条式的德育方面的重视。这又等于旧日儒家的舍弃格物致知的根本，而专注于诚意正心的修养一样。

其实自然科教育的优点，在于使学生能从自然界的明显的事例中，从科学实验的确实而简明的实践中，养成其从事实上明辨是非的能力，这也是《易传》中所谓“易（明显）则易知，简则易从”之意。所以如果能在小学至初中的基本阶段中，加强此项训练，则可使小学生除了只知听从老师教导之外，得到亲身体会理论与实际结合，才能得到真理的观念，以便在离开老师的教导后，仍然能在进入初中以至成人阶段中，有自省、自立的能力。此外由于自幼即与大自然多方面的接触与认识，更可扩大其眼界与心胸，作为将来能与大自然和谐相处或与天地参的观念打基础。这样教育方法，就是从智育引进启发式、实践式的德育，从格致到修身的孔子式的教育方法。

为了推行此项教育，似乎要在小学和初中的基本教育中，加强自然科的重量，将其提升到至少和语文、算术相同的等级，并可在语文和算术科中，加入此项常识、故事和计算课题，以及在各种考试中，列入重点考试科目，才可以使学校以及社会重视。这点似乎没有被世界各国教育界注意，但属于中国特有的发扬中华文化，推进人类文明的最优方法。

此外，《易传》中“一阴一阳之谓道”的说法，可深入解释为孔子中庸李说的动态推行的基本方式。此即是，要在左右偏差中，取中道而行，并接受大众意见，用平凡的，能为大众（庸）接受的方式来执行，这既不是和稀泥式的平均主义，也不是模棱两可，固守成见的旧日对中庸的说法。过去由于对此没有深入了解，以致孔子之又一伟大的政治主张，不能在中国实现。至此种学说，如能取中得当，则可在现化极端主义倡行中，取得缓和作用。这等于在安定社会中的保守与自由，鸽派与鹰派中的互相制衡作用。即在动乱社会中，其一阴一阳的作用，亦系一种大起大落的改革运动，经过此运动，然后取得均衡而稳定的局面，进入另一种中道。这都可列入孔子的中庸动态学说中。奇怪的是：中华民族本身拥有此种优异文化，而不能适应现代潮流，发挥其作用，实使吾人愧为炎黄子孙，而贻千载之羞。